Irénikon

La synergie entre le pape et le concile œcuménique, par V. Peri • La place de la femme dans l'Église, par É. Behr-Sigel • Évagre le Pontique et les deux Macaire, par G. Bunge • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie roumaine.

Sommaire

ÉDITORIAL 161

Vittorio PERI, La Synergie entre le Pape et le Concile œcuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise (*Summary*, p 192) 163

Élisabeth BEHR-SIGEL, La place de la femme dans l'Église (*suite*) (*Summary*, p. 214) 194

Gabriel BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire (*à suivre*) (*Summary*, p. 226) 215

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES 228

Catholiques et autres chrétiens 228 (Orthodoxes 228, Préchalcédoniens 231, Anglican 234), Orthodoxes et autres chrétiens 237 (Catholiques 237), Anglicans et autres chrétiens 241 (Catholiques 241), Luthériens et autres chrétiens 243 (Catholiques 243, Orthodoxes 247, Méthodistes 249), Réformés et autres chrétiens 249 (Orthodoxes 249), entre chrétiens 251 («Vie et Paix» à Upsal 251), Conseil œcuménique des Églises 252 (Vancouver 1983: 252).

CHRONIQUE DES ÉGLISES 256

Église catholique 256, Relations interorthodoxes 257, Allemagne 259, Canada 262, Danemark 263, Égypte 264, États-Unis 265, Finlande 268, France 269, Grande-Bretagne 282, Grèce 287, Inde 288, Italie 289, Pologne 290, Suède 292, Suisse 293, URSS 296, Yougoslavie 300.

BIBLIOGRAPHIE 302

1. *Bibliographie roumaine*: Constantinescu 304, Corfus 303, Muntean 307, Mureşianu 305, Nicolae 308, Niculescu 306, Potra 303, Ştefănescu 307, Stratan 307, Suciu 304, 306, Ţigu 306, Vărădean 307, *Bibliografia istorică 1974-1979* 302, *Documente şi inşeminări româneşti* 305, *Erminia picturii bizantine* 306, *Fontes Historiae daco-romanae IV* 302, *Ieşit-a semănătorul* 307, *Michai Viteazul* 303.

2. *Bibliographie générale*: Andry 314, Barsotti 308, Berdjaev 315, Bernard 311, Clément 311, Dumitriu-Snagov 313, Elchaninov 316, Cramer 309, Fouilloux 314, Girault 317, Goetschel 313, Goldfrank 312, Hackel 316, Keshishian 319, Oury 314, Philippon 310, von Speyr 318, Symeon 316, Thual 313, Trbojević 320, Zinovieff 313, *Acta Conciliorum œcumenicorum* 310, *Byzantino-Bulgarica VII* 312, *Ecclesiam Suam* 318, *Das Leben aus dem Geist* 319, *Les Règles des Saints Pères* 310, *Simposio cristiano* 319.

IRÉNIKON

Tome LVI 2e trimestre 1983

Éditorial

La VIe Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises réunie à Vancouver du 23 juillet au 10 août va être le grand événement œcuménique de cet été. Au cours de l'année dernière notre revue a longuement présenté son thème principal «Jésus Christ, Vie du monde». Il s'inscrit dans la ligne de ceux des Assemblées précédentes pour faire converger les regards et les cœurs de tous les chrétiens vers un aspect du mystère de Celui auquel ils ont donné leur foi et au nom duquel ils se rassemblent.

Sans être membre de COE, l'Église catholique est étroitement engagée dans le même mouvement œcuménique et depuis Vatican II elle est constamment associée à la vie du Conseil de Genève. Elle prend part aux Assemblées par l'envoi d'un nombre important d'observateurs délégués officiels, d'hôtes et d'experts. Entre les Assemblées la collaboration entre Rome et Genève est suivie, même si, comme on le constate d'un coté comme de l'autre, elle n'a pas encore trouvé, après plus de quinze ans, une coordination satisfaisante pour tous dans les divers domaines où cette coopération est possible voire nécessaire.

Il ne faudrait pas que l'accoutumance ou les difficultés estompent l'importance majeure de l'événement que constitue Vancouver 1983. Tous les chrétiens s'y retrouvent pour rechercher ensemble l'unité que le Seigneur a voulue pour ceux qui se veulent ses disciples, et pour témoigner de leur foi en cet unique Seigneur Jésus Christ. Aux yeux de certains, en effet, tout au cours des ans, d'une Assemblée à l'autre, les résultats paraissent lents, souvent dérisoires, parfois ambigus, discutables ou franchement négatifs. Après comme avant, les Églises, pour la majorité, demeurent divisées. Selon eux, ces grandes assises œcuméniques et leur

organe genevois ne seraient qu'une façon d'amenager cette division.

On doit résolument s'inscrire en faux contre une telle vision des choses. Elle pèche contre l'espérance. Elle oublie que cette communion, déjà donnée à tous ceux qui croient au Christ, pour insuffisante qu'elle soit à nos yeux, est dès à présent, malgré tout, le gage de la communion plénière à laquelle tous nous devons tendre.

La recherche de l'unité visible dans la communion plénière reste la tâche première du COE et de ses Assemblées. Et le rôle des observateurs délégués de l'Église catholique est particulièrement de le rappeler à ceux qui seraient tenter de perdre de vue cet objectif en raison des urgences du témoignage et de la mission. Mais, en même temps, les Catholiques doivent être persuadés que leur engagement avec le Conseil de Genève suppose aussi qu'ils sont là pour apprendre, non tant au plan de la doctrine, qu'à celui des modalités concrètes de l'engagement chrétien aujourd'hui. Huit questions seront posées à l'Assemblée de Vancouver: «Témoigner dans un monde divisé». — «Promouvoir l'unité par des actes concrets». — «Développer la participation». — «Vivre ensemble dans une communauté de partage et de guérison». — «Affronter les menaces qui pèsent sur la paix et la survie». — «Lutter pour la justice et la dignité humaine». — «Être une communauté d'apprentissage.» — «Communiquer avec conviction».

Par ces huit questions les Catholiques aussi sont concernés.

La Synergie entre le Pape et le Concile oecuménique

Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise*

L'alternative dialectique, pour le moins, si ce n'est toujours l'opposition pure et simple, entre le pape et le concile œcuménique paraît avoir marqué l'ecclésiologie occidentale à travers toute l'époque moderne, dans la manière de poser le problème avant même que dans les différentes solutions qu'on a tenté successivement de lui donner. Sous des formes volontiers polémiques, expressément ou implicitement, a prévalu durant longtemps la tendance à épuiser en théorie l'autorité suprême du magistère et du gouvernement de l'Église et la définition de ses sujets, en la contraignant dans le corset logique et exclusif du droit romain antique (qui, bien sûr, n'était pas chrétien d'inspiration).

L'existence et la légitimité de cette autorité sacrée, voulue par le Fondateur de l'Église comme garantie mystérieuse et vivante de l'unité, même visible, de toute la communauté des croyants dans son Message, n'a jamais été mise en doute comme telle. Et pourtant il convient de rappeler que l'*aut-aut* entre ses deux détenteurs (l'un personnel et l'autre collectif, selon qu'on considérait l'un distinct de l'autre d'une manière si exclusive qu'elle aurait pu parfois paraître rationaliste) est demeuré inconnu à l'expérience de l'Église indivise des neuf premiers siècles et à sa conscience. Cette constatation est particulièrement instructive quand on considère que sur une aussi longue période de l'histoire l'Église oecuménique s'est assurée les conditions vitales d'unité qu'exigeait sa constitution même, grâce au concours de deux institutions reconnues tradi-

* Cet article est la traduction française de la dernière partie d'un exposé fait en mai 1982 à l'Institut des Sciences religieuses de Trente.

tionnellement comme des organes capables et garants d'universalité: le concile oecuménique et la papauté, personnifiée dans le titulaire *pro tempore* du siège épiscopal de l'Ancienne Rome.

Il est notoire que les conflits canoniques et les crises doctrinales parfois sévères n'ont pas manqué, tant à l'intérieur de ces organismes ecclésiastiques que dans leurs relations mutuelles. Mais, dans l'Antiquité, de tels conflits n'ont jamais conduit à élaborer une théorie qui tendît à abolir l'un ou à réduire en faveur de l'autre l'autorité dont il jouissait à l'égard de l'ensemble de toutes les Églises, en absorbant de manière hiérarchique cette autorité dans le pouvoir analogue de magistère et de gouvernement que la Tradition reconnaissait à l'autre. Or tel a été justement le problème qui est né en Occident et qui n'a été formulé en termes radicaux qu'après la grave crise du conciliarisme. Cette affirmation est confirmée par le silence systématique de toute la tradition théologique médiévale. En effet, une définition élaborée et satisfaisante du concile oecuménique en paraît absente.

* * *

I. Le Concile oecuménique

Les circonstances et les crises historiques n'avaient pas encore amené, et presque contraint, la théologie à analyser un fait, une réalité, évidents pour la foi et pour la vie chrétienne, comme l'est un concile œcuménique, afin d'y distinguer les éléments qui ne sont qu'humains et partant modifiables (tels que l'organisation d'un État chrétien et le concept politique d'une universalité circonscrite aux frontières de l'Empire romain) de ceux qui sont divins et, partant, déjà présents et irréformables dans la structure ecclésiastique constituée fondamentalement à la Pentecôte (tels que la prééminence garantie aux successeurs de Pierre désignés comme tels par le fait d'occuper canoniquement le Siège romain, ou la symphonie dans la doctrine apostolique des évêques réunis comme juges et maîtres du plérôme ecclésial). Au cours des premiers siècles chrétiens, jusqu'au XIe, il ne

s'était présenté dans l'histoire aucune occasion, ni théologique (comme, par exemple, l'apparition d'une opinion hérétique sur le sujet) ni politique (comme, par exemple, le déclin définitif et manifeste de l'universalité politique de l'Antiquité et de son idéologie), qui poussât à déterminer de manière plus qualifiée et plus complète le concept de concile oecuménique.

La tentative faite en ce sens, de manière indirecte, par Isidore de Séville, demeure vague, même si elle est pittoresque comme à l'habitude et significative[1]. Hugues de Saint-Victor[2] et Yves de Chartres[3] ont transmis sans altération ce texte au moyen âge latin. Complété par quelques citations de saint Grégoire le Grand sur la religieuse vénération que l'on doit aux grands conciles anciens (et principalement aux quatre premiers) tenus jusqu'à son époque, ce sont les mêmes passages, devenus canoniques désormais, qui confluent dans le Décret de Gratien[4]. Dans son ensemble la tradition médiévale n'a ni connu ni créé une définition du concile oecuménique qui se serait affirmée par la suite dans l'enseignement courant. Le fait qu'elle reste absente même dans l'œuvre imposante de systématisation théologique de saint Thomas d'Aquin[5] pourrait difficilement ne pas être considéré comme symptomatique.

Si l'Église ancienne manque d'une définition de la chose, elle ne manque pas toutefois de l'idée et de l'expérience de ce qu'est un concile œcuménique. Hermann Joseph Sieben l'a montré dans une œuvre documentée et considérable, que les recenseurs

1. ISIDORI, *Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri* VI, 16, 12 (éd. W.M LINDSAY, I, Oxonii 1911).

2 HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon de studio legendi*, IV, c 12 (éd. Ch. H. BUTTIMER, Washington 1933, pp. 85-87).

3. IVONIS CARNOTENSIS, *Panormia*, 104, 108-110 (PL 161, cc. 1107-1109).

4. *Decretum Magistri* GRATIANI, pars I, dist XVI, c. 8 (= Corpus I.C., I, éd. AE. FRIEDBERG, Lipsiae 1879², c. 45).

5. Les index généraux ne permettent de recueillir que des textes très peu nombreux et très minces où il n'est question qu'indirectement des conciles œcuméniques en référence à l'autorité papale qui les convoque et les confirme Ainsi: STh I, q. 36, art. 2, ad 2um, II IIae, q. 1, art. 10, ad 2um, les conciles que saint Thomas considère expressément comme œcuméniques sont surtout les quatre premiers et un seul texte donne la liste des six premiers. Cf. *Quaestio disputata de potentia*, q. 10, art. 4, ad 13um (S. THOMAE, *Opera omnia*, VIII, Parmae 1856, pp 212-213).

ont saluée avec admiration et qui est destinée à devenir un instrument de travail important pour la recherche ultérieure[6]. À la carence de définition on doit opposer le retour si fréquent dans les Actes des conciles, dans les écrits des Pères et des auteurs médiévaux, dans les lettres des pontifes romains — qu'il suffise de songer à saint Grégoire le Grand! — de l'expression «concile œcuménique», caractérisée par une visée sémantique précise et traditionnelle. On se réfère avec une vénération unanime et avec un sûr assentiment de foi aux solennelles délibération dogmatiques et disciplinaires des assises ecclésiastiques plénières du passé que recouvre cette appellation. Il manque pourtant aux dix premiers siècles de la vie chrétienne une définition du concile œcuménique autre qu'implicite et indirecte, ou, pour mieux dire, qui ne soit pas comme sous-entendue. C'est dire qu'on ne rencontre pas de définition qui puisse passer aujourd'hui pour exhaustive. Un adolescent qui vit entouré par l'affection sereine de sa famille n'est guère porté, de par sa condition même, à se poser les questions directes sur la notion de famille et sur sa définition, que l'expérience de la vie, mûrie ou douloureuse, les perspectives de sa propre croissance et la plus grande aptitude à réfléchir peuvent faire naître plus normalement à l'âge adulte[7].

L'absence de définition que nous avons relevée n'exclut pas néanmoins que l'antiquité orthodoxe ne nous ait transmis, le plus souvent sous forme négative et discursive, quelque description du concile œcuménique susceptible de revêtir, de par sa place et de par les circonstances qui la font naître, l'intérêt le plus vif et le plus fondé. Nous pensons à une lettre du pape Gélase I[er] (492-496) où dans un excursus ce pontife distingue entre un concile *bene gestum* et un autre *male gestum*, indiquant à cette occasion une série de caractères distinctifs dont l'ensemble peut fournir un critère pour reconnaître un concile célébré correctement. Il est ainsi décrit: (c'est un concile)

6. H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= *Konziliengeschichte*, hrg. von W. BRANDMÜLLER, Reihe B: *Untersuchungen*), Paderborn - München - Wien - Zürich 1979

7 Cf V. PERI, *I Concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici* (= Cultura, 29), Roma 1965

«célébré selon les Saintes Écritures, selon la tradition des Pères, selon la norme ecclésiastique définie par la foi catholique et la communion, tel que l'Église entière l'a reçu et surtout que l'a approuvé le Siège apostolique»[8].

Un catalogue encore plus détaillé des nombreuses conditions, alors universellement considérées comme indispensables dans leur ensemble pour que l'on puisse et doive reconnaître à un concile la qualité et l'autorité œcuméniques, se trouve dans les Actes du VII[e] Concile œcuménique, le II[e] de Nicée, en 787. Le passage de ces Actes qui contient la liste des conditions posées est entré dans la collection canonique médiévale du cardinal Deusdedit[9] et à travers l'École il a été connu de Nicolas de Cuse vers le milieu du XV[e] siècle. Comme envoyé pontifical au Concile de Bâle il le cite dans un mémoire de juin 1442 sur la question ecclésiastique[10]. Ce fait montre l'attention que l'on continua à lui porter en Occident durant longtemps. Son importance paraît confirmée indirectement par le fait que Robert Bellarmin, qui pourtant le connaît, préfère ne pas se réclamer de lui au moment d'élaborer sa conception moderne du concile œcuménique[11]. Il définit celui-ci principalement, en effet, en fonction de l'autorité et de la présidence du pontife romain exercées au cours de la célébration ou réclamées comme lui revenant de droit. C'est cette définition qui a été adoptée depuis lors dans l'Église catholique pour que l'on reconnaisse à un concile œcuménique sa légitimité et sa valeur. L'extension et la complexité plus grandes de la conception ancienne, qui prévoyait pourtant l'intervention particulière et active de l'évêque de Rome dans un concile œcuménique légitime, pouvait peut-être détourner de ce dernier élément l'intérêt ecclésiologique principal que le Docteur jésuite paraît préoccupé de lui assigner.

8. GELASII *Epist* 26,6 — CSEL 35, p. 380.

9. *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, I Bd., hrg. von V.W VON GLANVELL, Paderborn 1905 (lib I, c. 46), p. 55.

10. *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III.*, II. Abteilung, 1441-1442, Stuttgart Gotha 1928, p 429, voir aussi p 409.

11. Cf V PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, «Aevum» 37 (1963), 4-5, pp. 430-501.

Par une décision conciliaire exprimée au nom des Pères par Jean, diacre de la Grande Église, au début des travaux de la VIe session, le 6 octobre 787, après la lecture d'un passage des Actes du conciliabule de 754, l'assemblée se proposait de nier de manière officielle et solennelle que le précédent synode fût œcuménique, comme il se définissait lui-même et le prétendait. Les Pères énuméraient à telle fin une série de conditions qui n'avaient pas été remplies, alors qu'eux-mêmes, conformément à la Tradition de l'Église, les tenaient au contraire pour indispensables pour qu'un concile puisse être et se dire «grand et œcuménique». On verra tout de suite que cette énumération de conditions représente un document sinon unique tout au moins singulier et important dans l'ancienne tradition chrétienne, en raison de l'endroit dont il provient, de l'autorité de l'assemblée ecclésiastique qui le souscrit et de la précision des conditions indiquées comme nécessaires à l'œcuménicité d'un concile. La décision vient, en fait, d'un concile, le VIIe oecuménique, que tant l'Église catholique d'Occident que les Églises orthodoxes d'Orient ont toujours accueilli et tenu de manière unanime comme saint et œcuménique. Cette décision, en outre, explicite avec une ampleur satisfaisante la croyance orthodoxe concernant le concile œcuménique telle qu'elle était alors communément répandue dans l'opinion et dans l'enseignement des évêques au cours de ce VIIIe siècle qui n'avait pas encore vu la séparation lamentable et définitive des Églises. Ceci est si vrai que les mêmes caractéristiques, énoncées cette fois sous forme positive et attribuées justement au IIe Concile de Nicée pour en soutenir la pleine œcuménicité, sont énumérées dans deux longs passages de deux œuvres de saint Nicéphore Ier, patriarche de Constantinople (758-828): l'*Apologétique majeur*, 25 et l'*Apologétique mineur*, 5[12]. Il convient de lire, en traduction française, ce morceau conservé en grec et dans deux anciennes versions latines officielles:

«Comment donc (peut prétendre être) grand et œcuménique (un concile) que n'ont pas reçu ni admis de manière concordante ceux qui président (οἱ πρόεδροι) aux autres Églises, eux

12 PG 100, cc. 597C-600A et 840B-841A.

qui au contraire (l') ont condamné par un anathème? (Concile auquel) n'a pas coopéré le Pape de l'Église romaine qui régnait alors (τὸν τηνικαῦτα τῆς Ρωμαίων Πάπα), ou les évêques qui l'entourent (τοὺς περὶ αὐτὸν ἱερεῖς), ni par l'intermédiaire de représentants ni par une lettre encyclique, comme il est requis canoniquement pour les conciles (καθὼς νόμος ἐστι ταῖς συνόδοις)? (Concile qui) n'a pas eu non plus l'accord (συμφρονοῦντας αὐτῇ) des patriarches de l'Orient, d'Alexandrie, d'Antioche et de la Ville Sainte, ou des prélats et des pontifes qui leur sont unis! Véritable fumée pleine de brouillard qui enténèbre les yeux des sots, tel est leur discours (c'est-à-dire celui des participants à ce concile), et non point lampe mise sur le candélabre pour éclairer tous ceux qui sont dans la maison: ceci parce que c'est localement (τοπικῶς), comme en cachette, qu'il a proféré ses conclusions, et non du sommet de la montagne de l'Orthodoxie. Et ce n'est pas à la manière des Apôtres (ἀποστολικῶς) que s'est répandu leur langage ou que leurs paroles ont atteint les limites du monde (τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης), comme celles des six conciles saints et œcuméniques. Comment à son tour pourrait-il (être) le septième celui qui ne s'accorde pas (ἡ μὴ συμφωνήσασα) avec les six conciles saints et œcuméniques qui l'ont précédé? Pour être placé correctement à la septième place il faut, en effet, que chaque chose vienne à la suite de manière cohérente dans le compte des choses qui la précède: puisque ceci n'a rien de commun avec les entités qui sont dénombrées auparavant, on ne peut donc pas l'insérer dans le même compte. Comme, en effet, celui qui alignerait six monnaies d'or, puis leur ajouterait un petit sou de bronze ne pourrait appeler celui-ci septième en raison de la nature différente de la matière dont il est fait — car l'or est chose précieuse et estimée, le bronze au contraire chose vile et méprisée —, de même ce concile, parce qu'il n'est nullement d'or ni remarquable dans ses thèses dogmatiques (ἐν δόγμασιν), mais tout entier moins que bronze et falsifié, imprégné de venin mortel, n'était pas digne d'être compté avec les six saints conciles qui resplendissent des paroles d'or de l'Esprit (Saint)»[13].

13. Mansi XIII, Florentiae 1767, cc 208-209.

Ce texte, qui, le 6 octobre 787, rencontra l'accord unanime des Pères conciliaires du VII[e] Concile œcuménique, est né de la nécessité de préciser pour quels motifs le *conciliabulum* tenu à Hiéria en 754 ne pouvait à aucun titre être reçu comme septième concile œcuménique et pourquoi on devait donc rejeter sa prétention à l'être. Ce fut la contingence historique qui a amené les Pères à préciser de manière à la fois négative et descriptive, par la bouche du diacre Jean, ce qu'eux-mêmes entendaient par concile œcuménique. Nous avons ainsi une liste intéressante de conditions et de caractéristiques dont ils relèvent qu'elles sont absentes du conciliabule de Hiéria. Par là elles sont déclarées implicitement indispensables pour que l'on puisse tenir un concile pour œcuménique et même pour qu'il puisse jouir d'un degré technique d'œcuménicité indentique à celui que la tradition unanime reconnaissait alors aux six premiers conciles. En outre, nous y trouvons certaines données concernant le concile œcuménique que l'épiscopat mondial de l'époque tenait déjà pour traditionnelles: la première de toutes, la reconnaissance qu'il existait une loi canonique acceptée, formulée pour régler ce genre de synodes. Elle sanctionnait la nécessité que de manière explicite l'Église romaine «collaborât» au concile, au moyen des diverses formes en usage et en vigueur (participation directe du pontife, participation de celui-ci par le moyen de plénipotentiaires ou par une lettre encyclique), afin qu'on puisse le dire œcuménique. Cette reconnaissance semble acquérir ici un relief canonique, et surtout théologique, plus précis, pour autant qu'elle s'accorde avec le fait qu'il était impensable tant historiquement que psychologiquement qu'une assemblée chrétienne osât honnêtement se prétendre œcuménique en l'absence de l'évêque de la Ville qui était par antonomase la capitale de l'Empire. Aussi convient-il d'examiner de plus près la série des conditions et des caractéristiques qui, chacune étant nécessaire, concourent dans la pensée des Pères du VII[e] Concile œcuménique à définir dans un concile sa *ratio universalitatis* (si l'on peut user d'une terminologie qui n'interviendra que bien des siècles plus tard, par exemple dans la *Summa de ecclesia* du cardinal Juan de Torquemada, 1388-1468).

Tout d'abord on trouve dans ce texte l'idée d'un type de

conciles «grands et œcuméniques», distingués par le fait que la tradition unanime des Églises chrétiennes les a reçus et dénombrés comme tels. Pour elle ils sont authentiques, «d'or», sacrosaints, caractérisés dans leurs délibérations par le sceau resplendissant de l'Esprit. Jusqu'à ce moment-là les conciles de cette sorte avaient atteint le nombre reçu et vénéré de six. Du ton de la déclaration comme de la considération pratique du conciliabule condamné et du concile en acte il ressort clairement que pour les Pères ce nombre restait ouvert, c'est-à-dire susceptible d'un développement cohérent et homogène sous l'impulsion de l'Esprit Saint et la pression conjointe des nécessités de l'histoire. De telles assemblées conciliaires apparaissent donc comme des organes divinement inspirés et organisés canoniquement, qui ont dans l'économie spirituelle et ecclésiale un rôle précis, singulier et autorisé d'enseignement universel en vue de l'édification de tout le peuple chrétien. Deux passages du Nouveau Testament, tirés l'un de saint Paul (Rm 10,18), l'autre des Évangiles synoptiques (cf. Mt 5,15, Lc 11,33 et 8,16), soulignent la nécessité, pour que l'on puisse considérer comme fondée l'œcuménicité d'un concile, à la fois de la diffusion et du respect mondiaux de ses décrets, et de la lumière doctrinale universelle et effective qu'elle projette par la suite. Deux déterminations adverbiales, l'une positive (ἀποστολικῶς) et l'autre négative (οὐ τοπικῶς), indiquent les modalités et les conditions indispensables d'après lesquelles la doctrine conciliaire doit se présenter, de manière idéale et concrète, à tous ceux qui croient au Christ.

Une caractéristique ultérieure du concile œcuménique est, enfin, l'homogénéité de la doctrine enseignée et de la matière (ὕλη) qu'il traite — on doit présumer que l'une et l'autre sont d'une haute importance pour l'ensemble de l'Église — avec celles des conciles précédents reçus et reconnus dans l'Église comme œcuméniques.

On peut en tirer un tableau suffisamment complet du concile œcuménique: organe du magistère catholique orthodoxe, qui a autorité et qualité et qui, pour se prétendre tel de manière définitive quand il fonctionne, a besoin que les autorités qui guident et président pastoralement l'ensemble des Églises, ac-

cueillent et admettent en plein accord ses conclusions doctrinales et ses délibérations canoniques. Par l'introduction de ce dernier élément la place et la position du pape, celle des quatre patriarches œcuméniques et celle des épiscopats singuliers qui s'y rattachent, en viennent à assumer leur configuration déterminée et spécifique à l'égard de cette réalité qu'est le concile œcuménique. Cette réalité est clairement perçue par tous les synodes œcuméniques, et elle est aussi exprimée à Chalcédoine, comme intimement liée à l'unité et à l'universalité de la foi et à la célébration unanime de tout l'épiscopat mondial. On doit même dire que le document du VIIe Concile œcuménique présuppose implicitement une définition et une description du concile œcuménique, ou tout au moins contient les indications utiles pour les reconstituer assez complètement. Pour le pape de Rome, pour les patriarches œcuméniques et pour les épiscopats respectifs, on y trouve prévu en chaque cas un emplacement spécifique et préétabli. Par désir de clarté on a renversé ici l'ordre de l'exposé par rapport à celui du texte cité. En effet, avant de relever d'autres notes d'œcuménicité manquantes, les Pères, pour qui la réalité et la description conceptuelle d'un concile œcuménique paraissaient sous-entendues et évidentes pour tous, ont voulu dénoncer dans le pseudo-synode de 754 les déficiences canoniques et ecclésiologiques les plus grossières qui empêchaient de le considérer comme œcuménique.

* * *

II. Le Concile, les Patriarches et l'Évêque de Rome

Le premier défaut déterminant, qui empêche le conciliabule de se prétendre œcuménique et d'être regardé comme tel, paraît être dans la pensée des Pères conciliaires l'absence du concours du pontife romain au concile lui-même. Pour que soient valables un tel organisme ecclésiastique et les conclusions qu'il formule, l'adhésion de fait de la part du pape apparaît constitutive et indispensable: il doit en être συνεργός, comme dit le document en faisant usage d'un terme précis. Le comportement

et l'action de l'évêque de Rome en ressortent nettement comme situés sur un plan parallèle au comportement et à l'action de l'assemblée conciliaire tout entière: de l'accord unanime des deux parties découle une condition essentielle pour l'œcuménicité du concile. Il faut préciser tout de suite que la coopération requise, ou συνέργεια, ne consiste pas dans l'adhésion personnelle, même explicite, d'un Évêque de Rome à l'œuvre synodale ni dans la sanction morale des conclusions de l'assemblée épiscopale universelle de la part de n'importe quel pontife. Pour que soient valides le concours et la ratification considérés comme indispensables, il semble présupposé de la part du συνεργός qu'il occupe légitimement le siège épiscopal de Rome, que cette situation perdure au moment où se déroule et s'achève le concile, et qu'à ce titre il en reconnaisse à la fin les décisions approuvées et confirmées. Secondairement, la précision introduite juste après, comme pour compléter et illustrer une caractéristique de la collaboration nécessaire du pape avec le concile, à savoir la communauté du pontife romain et de l'épiscopat qui se rattache à lui directement, met en évidence que la coopération elle-même n'était pas comprise comme l'association individuelle d'un évêque — même de celui d'un siège important et honoré en tant que primatial —, mais plutôt comme le concours singulier et constitutif apporté au concile par l'Église romaine dans la personne du pape qui, par sa communion avec le clergé lié à lui plus directement du point de vue canonique, était considéré et reconnu par les autres Églises comme le représentant et le porte-parole qualifié de son Église. Qu'ensuite un tel concours fût donné au concile en personne ou par le moyen de légats mandatés pour le représenter, ou au moyen de lettres encycliques, cela relevait des contingences concrètes et des opportunités de l'histoire.

En poursuivant l'analyse du texte conciliaire, rien ne permet d'affirmer que, pour qu'un concile puisse apparaître légitimement comme œcuménique à la conscience de tous les chrétiens, il aurait été réservé aux autres Églises participantes, et en particulier aux quatre principaux sièges patriarcaux de l'Orient, le rôle d'un assentiment purement accessoire et formel. Quand on s'arrête aux conditions que présupposent les Pères du II[e] Con-

cile de Nicée pour apprécier l'œcuménicité d'un concile, il serait inexact d'affirmer que la présence des patriarches de la pentarchie y apparaît comme une condition en quelque manière superflue, une *conditio non omnino necessaria*, ou nécessaire, plus qu'à l'*esse* du concile, à son *bene esse* tout au plus, ainsi que l'exposera Robert Bellarmin selon une autre optique ecclésiologique et dans les situations où se trouvait l'Église de son époque. Les anciens siècles chrétiens n'avaient pu imaginer qu'il soit possible pour un concile d'être *plene* ou *perfecte* œcuménique et qu'en même temps en fussent tout à fait absents les évêques des sièges considérés comme apostoliques, que l'on avait reconnus par la suite dans les quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem avec les évêques des Églises qui étaient mises respectivement sous leur direction. À ce sujet aussi le texte de Nicée II est explicite: le conciliabule précédent ne pouvait s'arroger un titre véritable d'œcuménicité parce qu'il lui manquait l'accord symphonique des quatre patriarches d'Orient et des Églises qui s'y rattachaient. Cette assemblée locale de Hiéria ne pouvait prétendre être œcuménique, alors que l'on savait bien que les hiérarques légitimes de ces patriarcats «n'étaient pas d'accord (συμφρονοῦντες) avec elle». Il semble donc qu'à partir du contexte on peut dire que leur concours et l'identité de vue manifestée, résultant de l'accord des quatre sièges qui en union avec Rome se reconnaissaient comme la représentation synodale de l'*oikouménè* chrétienne tout entière, constituent pour le concile une autre condition d'œcuménicité.

Il reste vrai toutefois — ou du moins tel est ce qui nous semble jusqu'à meilleur avis — que la position des patriarches vis-à-vis de l'organisme conciliaire se distingue sérieusement sur un point de celle du pontife romain qui est la première et lui est reconnue comme lui étant propre: le pape «coopère» (συνεργάζεται) avec le concile, les patriarches «sont en accord» (συμφρονοῦσιν) avec lui. Quand les deux conditions sont vérifiées, le concile et ses décisions répondent aux principes requis, même au plan canonique, pour jouir de la qualification et de l'autorité œcuméniques. Ils peuvent alors prétendre de manière fondée à l'œcuménicité et en revendiquer le titre légitime. Pour

que celle-ci soit effective et pleinement opérante dans la vie de l'Église, le concile enfin n'a plus qu'à attendre d'être reconnu et universellement admis par les évêques de toutes les Églises de l'*oikouménè* qui sont en communion les uns avec les autres.

Si ce que l'on a décrit ci-dessus en se fondant sur le paragraphe conciliaire approuvé lors de la sixième session du VII[e] Concile œcuménique représente réellement la notion et le critère de l'œcuménicité d'un concile, communs de manière implicite et indiscutée aux Églises d'Orient et d'Occident encore unies, il nous semble logique et explicable que jusqu'à la fin du XI[e] siècle aient été considérés et reconnus comme œcuméniques ces seuls sept conciles qui substantiellement répondaient avec évidence et par accord constant aux exigences qui viennent d'être énoncées.

On trouve une conception proche de celle que le Concile de 787 fait connaître comme courante, dans l'écrit apologétique que le patriarche de Constantinople Jean VI envoya au pape Constantin et au diacre Agathon en 713 et qui est inséré dans son opuscule sur le VI[e] Concile œcuménique. Après un préambule où il rappelait que le Créateur avait placé la tête comme centre et perfection du corps tout entier car elle se préoccupe de tout jusqu'au dernier des membres malades, la lettre poursuivait: «À cela nous pouvons comparer ce qui revient à votre Présidence apostolique (τὰ κατὰ τὴν ἀποστολικὴν ὑμετέραν προεδρίαν) en vous considérant canoniquement, très saint, comme la tête du sacerdoce selon le Christ (κεφαλὴν τῆς κατὰ Χριστὸν ἱεροσύνης κανονικῶς ὑμᾶς λογιζόμενοι); nous cherchons comme il convient qu'à travers vous arrive le secours contre le découragement qui a accablé le corps de notre Église à cause de la tyrannie d'un pouvoir funeste et pernicieux pour les âmes. (...) Et puisque vous êtes le disciple et le successeur de celui qui a entendu le Seigneur lui dire: 'Simon, Simon, (...) j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas. Toi, donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères' (Lc 22,31-32), on vous demande soit de poursuivre diligemment tout ce qui peut renforcer la réforme (accomplie), soit de concéder avec une disponibilité encore plus grande tout ce qui requiert une appréciation compréhensive. Car le Seigneur exhorte le Cory-

phée lui-même à se montrer, sur la base de son expérience personnelle, indulgent pour la faiblesse de la chair»[14]. La fonction charismatique de correction et de pardon est placée ainsi dans le cadre plus vaste de l'unité de l'Église et apparaît comme mise en relation avec le rapport particulier existant entre le pape en fonction et le Coryphée des apôtres. D'autre part, la sollicitude de ministère attribuée au pontife romain pour la santé de tout membre du corps ecclésial et du corps en son entier ne paraît pas se réduire à la bienveillance morale et à la fraternité puisque sa définition peut être située explicitement dans l'ordre canonique (κανονικῶς).

Quelque cinquante ans plus tard, mais bien vingt ans avant le VII[e] Concile œcuménique, des thèses assez semblables ont été soutenues avec intrépidité à Constantinople par le Confesseur de la foi saint Étienne du Mont-St-Auxence, mort par bastonnade le 28 novembre 764 pour sa résistence aux iconoclastes. Sa *Vie* a été écrite environ quarante ans après son martyre, par Étienne, diacre de Ste-Sophie. L'objection qu'elle met dans la bouche du saint pour contester la valeur et l'autorité du conciliabule de 754, apparaît bien caractéristique: «Comment peut-on (dire) œcuménique un concile que n'a pas même approuvé l'évêque de Rome, bien qu'il y ait une règle (selon laquelle) il n'est pas licite de régler canoniquement les questions ecclésiastiques sans le pape de Rome (καίπερ κανόνος προκειμένου, μὴ δεῖν τὰ ἐκκλησιαστικὰ δίχα τοῦ Πάπα Ῥώμης κανονίζεσθαι)?»[15] À nouveau on peut être impressionné par

14. MANSI XII, Florentiae 1766, cc. 196E-197A et 205AB.

15. *Vita S. Stephani Junioris* — PG 100, c. 1144BC. Dans la littérature ecclésiastique grecque la phrase a des origines lointaines qui remontent à une lettre écrite en 341 par le pape Jules I[er] à des évêques eusébiens qui lui avaient demandé d'«être juge» dans un jugement contre Athanase d'Alexandrie. C'est la grand évêque lui-même qui cite le passage dans son *Apologia contra Arianos*, 35-PG 25, c. 307A «Ignorez-vous, peut-être que telle était la coutume que l'on nous écrive d'abord et qu'ainsi fussent établies des normes justes? Si donc il y avait quelque soupçon de ce genre contre l'évêque de là-bas (c'est-à-dire saint Athanase), il fallait écrire à l'Église d'ici». A travers les historiens du V[e] siècle Socrate (*Historia ecclesiastica* II, 8-PG 67, c 196B) et Sozomène (*Historia ecclesiastica* III, 10,1 — éd. G.H. HANSEN, Berlin 1960, p 113) on trouve l'affirmation que «puisque la règle (κανών) ecclésiastique le prescrit, les Églises

le caractère de prescription positive qui est attribué traditionnellement à l'approbation indispensable des délibérations synodales par le pontife romain, pour que les Églises puissent et doivent reconnaître au concile la qualité d'œcuménique. Les affirmations analogues et répétées de saint Théodore Studite, écrites dans la tourmente de la querelle iconoclaste, sont trop souvent citées pour que nous devions les rapporter ici[16]. À celles de saint Nicéphore de Constantinople nous nous sommes déjà référé précédemment. La démonstration, visible pourrait-on dire, de cette conception du rôle concret du pontife dans l'Église universelle, on la trouve dans les termes par lesquels ce patriarche de Constantinople considère comme un signe évident de séparation de la communion catholique non seulement le texte des lettres du pontife qui déclarait que cette exclusion s'était déjà produite pour certains, mais le comportement même des aprocrisiaires (qui seraient aujourd'hui les nonces) du pape, lesquels ont non seulement refusé de célébrer la liturgie avec des personnes frappées par la censure, mais n'avaient même pas voulu discuter avec elles ni prendre part à un banquet officiel commun[17].

Dans ce contexte précis, en se gardant des anachronismes, on doit donner son sens ecclésiologique exact à l'équivalence, — qui n'est pas seulement formelle ni honorifique et vaine ni conditionée principalement par la politique, — qui apparaît sous la plume de Nicéphore: «L'Ancienne Rome, c'est-à-dire

ne peuvent établir des normes (κανονίζειν) contre l'avis (γνώμη) de l'Évêque de Rome», et qu'«il y a une loi (νόμος) ecclésiastique qui rend invalides (ἄκυρα) les choses exécutées contre l'avis (γνώμη) de l'Évêque des Romains».

16. Beaucoup de passages ont été rassemblés dans l'œuvre du Studite par S. SALAVILLE, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite*, «Échos d'Orient» 17 (1914-1915), pp. 23-42, ID., *De 'quintivertice ecclesiastico corpore' apud S. Theodorum Studitam*, «Acta Academiae Velehradensis» 7 (1911), pp. 177-180.

17 Le passage tiré des *Douze chapitres contre les Iconomaques* est édité par A. MAI, *Spicilegium Romanum*, X, 2, Romae 1844, p. 156, et par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikès stachyologias*, I, St-Pétersbourg 1891, p. 460. Il a été repris et traduit en français par V. GRUMEL, *Les «Douze chapitres contre les Iconomaques» de saint Nicéphore de Constantinople*, «Revue des Études Byzantines» 17 (1959), pp. 127-135.

le premier trône apostolique». «Nicéphore, — rappelle opportunément le P. O' Connell, — n'était pas un penseur original. Il transmettait ce qu'il avait reçu. Mais justement cette caractéristique, en apparence incolore, constitue la valeur de son témoignage sur l'enseignement communément accepté par l'Église byzantine à cette époque»[18].

*
* *

Les témoignages rappelés semblent permettre, en raison de leur provenance orientale et ecclésiastique, quelques observations de caractère plus général. Jusqu'au début du IXe siècle la conscience ecclésiale, celle de la hiérarchie épiscopale, mais aussi celle des milieux monastiques et celle des milieux cultivés de l'Orient grec, donnait une place spéciale dans l'Église universelle au pape de Rome. Elle lui assignait avec une conviction partagée par tous une fonction originale, intimement liée à celle des autres patriarcats et en accord avec elle, mais distincte. Cette fonction paraît destinée: 1) à promouvoir ou à rétablir l'unité de toutes les Églises dans l'identité de la foi; 2) à confronter la doctrine orthodoxe que ces patriarcats proposaient unanimement à celle professée par le Siège de Rome; 3) à sauvegarder la *koinônìa* de tous par les jugements exprimés sur le comportement chrétien cohérent à tenir dans des situations concrètes, délicates ou troublantes pour la vie de la communauté ecclésiale.

L'allusion explicite, que l'on trouve dans certains des textes cités, au pape de Rome légitimement en charge, qui par sa présence, ses représentants autorisés ou ses lettres officielles apparaît appelé à jouer cette fonction d'unité, semble insinuer que celle-ci, liée dans l'origine à la chaire qu'il occupe, se développe pour son exercice effectif en une forme proprement personnelle, bien qu'interdépendante *ex officio* de la continuité doctrinale des conciles œcuméniques, et solidaire de leur autorité suprême. On dirait que le lieu propre de l'accomplissement de la mission spécifique du pontife romain à l'égard de l'Église

18. O' CONNELL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I*, p. IX

universelle, et sa référence privilégiée soient justement la réalité conciliaire, c'est-à-dire: celle des conciles œcuméniques, où confluent les problèmes avec lesquels est appelé à se confronter au cours de l'histoire le corps ecclésial, et où ils sont débattus dans un cadre canonique stable. Seule, toutefois, la confirmation du pape de Rome signifiée expressément peut convalider ses conclusions, alors que l'Église romaine a préalablement apporté avec les autres sa contribution propre à leur élaboration, et qu'après avoir reçu l'adhésion générale elle s'y considérera tenue de la même manière que les autres.

L'antiquité chrétienne manifeste plus d'une fois qu'elle reconnaît au pontife qui occupe le siège des Coryphées des Apôtres, un ministère de guide et une fonction de coordination. Ces derniers apparaissent comme originaux pour le maintien de la communion: par rapport à la coresponsabilité inhérente à chacune des Églises locales, qu'avec son réflexe instinctif de grand hiérarque ecclésiastique saint Athanase appelle les Églises «quelconques» (αἱ τυχοῦσαι ἐκκλησίαι) et qu'aujourd'hui nous dirions volontiers les Églises sans histoire, les Églises communes, par opposition aux grands sièges œcuméniques; et aussi par rapport aux prérogatives plus étendues que, comme membre de la pentarchie, il partage avec les quatre autres archevêques majeurs. À chaque fois pourtant le contexte permet d'exclure l'hypothèse que cette fonction puisse être exercée en dérogation aux décisions de tous les conciles œcuméniques célébrés et reconnus pour tels en réponse à une série précise de requêtes venues de toutes les Églises, ou carrément en opposition avec la doctrine ou la discipline qui y avaient été canonisées. Particulier et autonome en son origine, le droit spécial d'intervention du pape romain pour la sauvegarde de la foi orthodoxe et de la communion de charité entre les Églises ne peut pas — au moins en cohérence avec l'ancienne conception synodale — pousser son initiative au-delà de l'infranchissable homogénéité du dogme ou jusqu'à modifier de façon unilatérale la profession de foi conciliaire ou des prescriptions disciplinaires universellement approuvées, qui ont obtenu l'adhésion œcuménique des Églises et, en premier lieu, le consensus formel de patriarcats.

Les textes orientaux invoqués jusqu'ici concordent, enfin, pour se réclamer expressément, comme d'une chose connue et indiscutée, de la continuité traditionnelle dont jouissent depuis de lointaines origines (ἄνωθεν, ἀρχῆθεν) les prérogatives propres du Siège romain dans le régime ecclésial alors en vigueur. Volontiers aussi ils présentent la description de cette fonction en des termes qui ne sont ni moraux ni génériques, mais typiquement juridiques (νόμος ἐκκλησιαστικὸς, νόμος τῶν συνόδων, συνοδικαὶ ἀκριβείαι, κανονικῶς, κανών, θείοι θεσμοί, θεσμοὶ κανοντικοί, κανονικὴ ἀκολουθία, ἱερατικὰ ἔθη), en la mettant constamment en rapport avec des comportements de nature judiciaire et canonique. La forme même, plutôt générale que précise et littérale, de ce renvoi à une règle habituelle dans l'Église, concernant le pape et son rôle universel, confirme combien elle était répandue et reçue, et elle est justifiée par la conviction qui était déjà à l'œuvre au temps de saint Athanase et du premier concile œcuménique: «Il n'est pas raisonnable que soit rejeté par quelques uns ce qui s'est imposé autrefois dans l'Église comme un usage et qui dès lors a été ratifié par les conciles»[19].

* * *

III. Le ministère de l'Évêque de Rome

Dans l'Église d'Orient, jusqu'au IXe siècle, à plusieurs reprises on a admis et on a décrit, comme doctrine et comme pratique, l'existence d'un ministère caractéristique de l'Évêque de Rome pour l'édification de l'Église universelle. L'esquisse qui en a été tracée ci-dessus par la lecture précise et l'analyse de quelques textes significatifs ne nous semble pas arbitraire. Il serait vain et anachronique de forcer ce que représentent les conceptions et les structures ecclésiastiques anciennes pour tenter d'y faire reconnaître des réalités modernes ou, inversement, d'en plier l'interprétation correcte du point de vue

19. Athanasii, *Apologia contra Arianos*, 22 — PG 25, cc. 284D-185A.

historique selon les perspectives d'aujourd'hui qui leur étaient étrangères. Certains ouvrages, même récents, ne paraissent pas avoir évité complètement ces tentations classiques; c'est une impression — mais pas plus — que peut faire naître l'ensemble des textes invoqués. Ils sont tous occasionnels et se trouvent dans des écrits de nature typiquement ecclésiastique. Même s'il est appuyé par une vénérable tradition canonique, le rôle reconnu à l'évêque du siège romain y conserve davantage les traits d'un charisme destiné à la construction de l'unité ecclésiale, que le poids et le prestige (même civils) que lui confèrent les titres de «Chef de toutes les saintes Églises» et de «Chef de tous les saints évêques de Dieu» dont déjà Justinien gratifiait le pape avant de le nommer «premier de tous les évêques» dans la Novelle 131 du Code. Le fait que la fonction pontificale soit toujours considérée de façon singulière vis-à-vis de celle assignée au consensus des patriarches (elle aussi déterminante pour la concorde œcuménique, mais introduite régulièrement sous forme collective) paraît une confirmation ultérieure du caractère unique attribué au ministère ecclésial du pape, alors qu'on expliquerait mal ce parallélisme imparfait comme reflet, ou effet, du rang politique et civil des métropoles orientales sur l'autorité accrue qui était accordée aux sièges épiscopaux respectifs. On en aurait une preuve suffisante dans la rivalité politique croissante entre les deux parties de l'ancien Empire et dans la polarisation de l'antagonisme entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome comme capitales successives et comme villes-symboles, polarisation parallèle au progressif déclin civil des autres sièges de l'Orient.

La séparation des Églises, qui s'est accentuée à partir du IX[e] siècle, a beaucoup obscurci les convictions traditionnelles antérieures concernant la mission ecclésiale particulière du siège romain, dans la conscience orientale, d'abord, mais plus encore dans les écrits qualifiés où elle la reconnaissait. À partir de Photius elle survit surtout comme un rappel nostalgique du passé unitaire et heureux où la figure du pape Léon III avec son comportement dans le cas du *Filioque* incarne aux yeux des Orthodoxes le modèle disparu d'un pontife romain idéal.

La documentation occidentale et orientale dont nous dis-

posons et les progrès des études sur le sujet, dont certains récents, permettent de délivrer ce pontife, qu'a exalté la tradition orthodoxe, de l'espèce de halo mythique que celle-ci semble parfois lui avoir conféré, et de mesurer dans quel champ il a rempli sa tâche de guide de l'unité de l'Église universelle dans la vérité et dans la charité.

Parmi les lieux classiques que l'on a l'habitude d'invoquer du côté orthodoxe dans la polémique séculaire avec l'Église catholique sur le *Filioque*, il n'y pas, aujourd'hui encore, d'épisode historique plus cité et plus populaire que celui des écus d'argent que le pape Léon III fit placer sur les tombes des Coryphées des Apôtres, dans les basiliques romaines de St-Pierre et de St-Paul-hors-les-Murs[20]. Les auteurs aiment rappeler que ce pontife, comme le confirme du reste le *Liber Pontificalis*, avait voulu qu'y fût gravé en grec et en latin le symbole de foi des conciles, dans la rédaction approuvée par toutes les Églises, sans *Filioque*. Il l'avait fait, ainsi que le déclare textuellement la dernière ligne de l'inscription épigraphique, *pro amore et cautela orthodoxae fidei*: c'est-à-dire pour étouffer, après une sérieuse discussion avec trois hauts prélats de l'Église franque envoyés à Rome par Charlemagne,

20 Le 30 septembre 1964, au début de son pontificat, le pape Paul VI aussi l'a rappelé alors qu'il parlait dans la basilique St-Pierre. Invitant les pèlerins présents à chanter avec lui le «credo», le pontife rappelait avec le *Liber Pontificalis* que «cette invitation était autrefois présentée explicitement aux visiteurs de l'ancienne basilique constantinienne» par décision de son prédécesseur Léon III, qui «'pour l'amour et la défense de la foi orthodoxe' fit apposer deux grands écus d'argent, l'un sur la porte de droite, l'autre sur la porte de gauche de la Confession de St-Pierre; sur ces écus était gravé, en latin d'un côté, en grec de l'autre, le symbole de notre foi dans le texte que nous appelons de Nicée, ( ) en sorte que celui qui s'approchait de la tombe de saint Pierre était invité à réciter avec lui et en son honneur l'acte de foi»; cf. *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964), Tipographia Poliglotta Vaticana 1965, p. 951 Un *votum* formulé par les participants au Symposium international de pneumatologie voulu par Jean-Paul II pour célébrer le XVI[e] centenaire du symbole de Nicée-Constantinople et célébré au Vatican en 1982, demandait entre autres que l'on rétablisse à côté de la tombe de Pierre le symbole épigraphique bilingue qu'avait fait apposer saint Léon III «pro amore et cautela orthodoxae fidei» (cf *Irénikon* 1982, p. 239 N d.l R.). Le texte de la motion présentée alors ignore que sur ce point l'initiative avait trouvé publiquement en Paul VI un premier inspirateur autorisé

la divergence croissante des Églises dans la récitation liturgique de la profession de foi commune, et pour apaiser les accusations réciproques d'hérésie que s'étaient déjà envoyées des moines zélés qui, les uns, dépendaient d'une Église occidentale, l'Église franque, les autres d'un patriarcat d'Orient, celui de Jérusalem.

À commencer par Photius dans sa lettre à l'archevêque d'Aquilée et dans sa *Mystagogie*, en passant par les opuscules antilatins sur les origines du schisme qui pour une part dépendent de Photius, par la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène, par le *Trésor de la foi orthodoxe* de Nicétas Choniate, par les *Tria syntagmata* de l'abbé Nicolas-Nectaire de Casole, tout près des œuvres du patriarche de Constantinople Jean Beccos, pour finir avec la série imposante des auteurs orthodoxes successifs qui se poursuit aujourd'hui encore: on peut affirmer sans crainte de démenti que jamais ne s'est éteinte dans la culture ecclésiastique de l'Orient l'admiration pour ce pape romain et pour la solution qu'il avait indiquée avec autorité pour mettre un frein à un différend qui dès cette époque menaçait de dégénérer de canonique en dogmatique et de provoquer une fêlure dans la concorde et l'unité des Églises.

Un examen des attitudes et des motivations de ce pape dans toute l'affaire du *Filioque*, à partir des sources et avec les instruments critiques dont on dispose aujourd'hui, permet de soutenir que l'admiration sans faille et le rappel incessant voués par l'Orient à l'action de Léon III (surtout si on l'allège des présupposés polémiques moins justifiés) apparaissent fondés et légitimes. Les faits et les documents attestent abondamment qu'en cette occasion le pontife a administré la preuve qu'il considérait et exerçait le rôle de protection et d'accroissement de la communion ecclésiale, qui revenait à lui et au Siège apostolique, d'une manière qui répondait parfaitement à la conception de ce même rôle unanimement répandue dans toutes les Églises et, de manière particulière, dans les patriarcats d'Orient. L'épisode se situe dans la décennie qui suit immédiatement le tournant politique décisif que représenta le couronnement impérial de Charlemagne à Saint-Pierre par le même pontife. Durant les années où le siège de Constantinople restait

en proie à un pouvoir impérial hérétique et affaibli et les patriarcats de Jérusalem et d'Antioche plus encore languissaient désormais sous la domination des Arabes, la franche et ferme défense de la profession de foi conciliaire menée par Léon III, en opposition aux requêtes pressantes de l'Église et de la cour franques, ne paraît pas avoir eu de raison historique plus déterminante que la volonté d'honorer et de faire honorer, avec la préservation du régime de communion synodale en vigueur, l'engagement sacramentel et canonique de la solidarité entre les Églises. Les risques politiques acceptés consciemment par la papauté dans cette attitude n'en manifestent que davantage l'intention et la portée, en premier lieu ecclésiales.

Exposer à Rome, aux confessions de Saint-Pierre et de Saint-Paul le «credo» des conciles œcuméniques, gravés sur argent en lettres grecques et latines, était un geste symbolique spectaculaire et heureux, capable de faire impression sur la mémoire chrétienne collective, en traduisant par une image l'engagement difficile d'un pape pour que les Églises restent unies dans la foi et la charité même à travers les mutations profondes et les bouleversements dramatiques qui étaient en train de mûrir dans l'ordre politique ancien. On doit dire que le but a été atteint puisqu'aujourd'hui encore, en Occident et en Orient, subsistent d'excellents motifs historiques et ecclésiaux pour s'intéresser à l'authentique *fides Leonis*.

La nuit de Noël 808, dans la grotte de la Nativité à Bethléem, la célébration de la divine liturgie fut assombrie par un incident qui semble paradoxal du point de vue chrétien pour qui pense au jour et à l'heure où il advint. À l'instigation d'un moine de la Laure de St-Saba, des laïcs grecs armés de bâtons firent irruption dans la grotte et tentèrent d'en expulser les bénédictins francs du monastère du Mont des Oliviers. En vain! ainsi que ces derniers en référèrent au pape, fiers de leur réaction immédiate et violente. Le motif de l'expédition punitive était l'accusation d'hérésie dirigée contre les religieux francs parce qu'ils avaient commencé à chanter le symbole à la messe avec l'addition du *Filioque*, d'après l'exemple tout récent de la nouvelle pratique de la chapelle de Charlemagne. Le 31 décembre, les bénédictins durent se présenter devant l'autorité patriar-

cale de Jérusalem dans la basilique de l'Anastasis. On leur proposa par écrit le texte du symbole professé par l'Église de Jérusalem en les priant d'y souscrire. Les moines se défendirent en professant de croire ce que croyait l'Église de l'Anastasis de Jérusalem, mais aussi ce que croyait l'Église de Rome, et en prononçant dès lors l'anathème contre tout ceux qui *de Sancta Sede Apostolica Romana dixerint haeresim.* Le symbole qu'ils récitaient — telle était leur thèse — avait été approuvé par Rome. Les accuser, c'était accuser Rome. Ils en appelèrent donc au pape, leur patriarche. Parallèlement, selon le mécanisme normal et cohérent de la communion synodale en vigueur entre les Églises, le patriarche Thomas envoya une lettre à Léon III pour le saisir de l'affaire.

Le pontife répondit aux bénédictins en leur envoyant le symbole de la foi orthodoxe avec cette intention déclarée: «afin que tous conservent la (profession de) foi correcte et inviolée selon notre sainte Église catholique et apostolique». En outre, il donna communication de la chose à Charlemagne. Le symbole naturellement ne contenait pas le *Filioque*, comme on peut le voir d'après la copie de son texte épigraphique qu'Abélard nous a conservé. Le haut clergé franc ne dut pas se tenir pour satisfait, puisque, après avoir discuté de la procession du Saint-Esprit dans un concile en 809, il envoya à Léon III une délégation qualifiée, composée de Bernarius, évêque de Worms, Jessé, évêque d'Amiens, et Adalhard, abbé de Corbie. Objet de la mission: défendre et faire approuver l'addition du *Filioque* dans le «credo» et l'usage, désormais répandu en Gaule, de le chanter à la messe ainsi modifié. La discussion entre le pontife et les évêques francs se déroula à Rome au début de 810, dans le *secretarium beati Petri Apostoli.* Il en reste un procès-verbal fidèle et animé, qui constitue un document rare et direct des motifs que le pape lui-même donnait de sa propre sentence d'arbitrage, rendue sur requête des parties, dans une affaire qui en était venue à troubler la communion sereine entre une importante Église d'Occident et un siège patriarcal d'Orient.

Face aux objections des Francs, Léon III admit aussitôt que le *Filioque* était théologiquement plausible, même s'il jugeait que l'adhésion formelle aux profondes réflexions doctrinales

qu'il supposait ne pouvait être requise que de ceux qui étaient réellement en condition d'en saisir le contenu, donc certainement pas de la majorité des simples fidèles. Il reconnut, en conséquence, qu'il était licite d'enseigner cette doctrine, mais distingua fermement cette liberté de l'abus, reproché à l'Église des Francs, de l'insérer dans le symbole canonique des cent cinquante Pères et de le chanter dans la liturgie. C'était, au jugement du pape, enfreindre l'interdiction sanctionnée par les conciles œcuméniques de faire n'importe quelle modification au symbole destiné à professer la foi en commun avec les autres Églises: *illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere.*

Les Francs insistèrent: si une doctrine vraie, ramassée en quatre syllabes seulement, avait été ainsi exprimée dans les anciens conciles œcuméniques, un mystère salutaire en plus aurait été explicité pour la conscience du peuple chrétien. Léon III répondit: c'est possible; le fait est, cependant, qu'en pleine connaissance de cause et avec une sagesse plus divine qu'humaine la mention du *Filioque* a été omise du texte du symbole des Pères conciliaires au-dessus desquels lui, pontife romain, non seulement n'ose pas se placer, mais ne présume même pas de leur être égal.

À la dernière objection que quelques années plus tôt le même Léon III avait concédé à leur Église de chanter le symbole de la messe en se conformant à une coutume liturgique nouvelle, introduite du reste en Italie avant de l'être au-delà des Alpes, le pontife répond ainsi, pour clore la discussion: *ego licentiam dedi cantandi, non autem cantando quippiam addendi, minuendi seu mutandi.* Et il décrète: *illud de quo quaestio agitur* (le *Filioque*) *de saepefato symbolo tollatur*, restant admis pourtant que la doctrine orthodoxe que le terme pouvait exprimer pût être enseignée et chantée en dehors de la messe. En ce qui concerne son Église, il ordonna de graver le symbole conciliaire en grec et en latin et de l'exposer dans les deux principales basiliques de la ville.

La dispute initiale des moines grecs et latins à Jérusalem finit par impliquer deux Églises et deux hiérarchies locales, celle de Jérusalem et celle des Francs; et elle saisit, en appel, le siège

romain. Il en naquit une affaire que l'ensemble des sources, latines et grecques, permet de reconstituer de manière satisfaisante. Un cas concret et documenté de l'exercice des prérogatives papales en des questions qui intéressaient l'Église universelle et qui avaient été soulevées en des contrées soumises à des régimes temporels soit non chrétiens soit très indépendants de l'autorité ecclésiastique, révèle la conscience qu'un pape — Léon III en l'occurrence — avait de son rôle pastoral propre et spécifique. L'attitude du pontife est intéressante dans ce qu'elle atteste concernant la liturgie et la discipline canonique générale; elle est spécialement significative en ce qui concerne le dogme. Sa position, souple pour le caractère doctrinalement admissible de l'addition en question et inflexible contre son insertion (déjà faite mais illicite) dans le symbole formulé par des conciles œcuméniques, a été mise en relation directe, par certains auteurs catholiques, avec la difficulté de maintenir l'Église de Rome sur une *via media* entre les tendances et les tensions ecclésiologiques — et pas seulement théologiques —, qui en ces décennies opposaient de manière particulièrement âpre les chrétientés d'Occident et d'Orient. Aussi le comportement du pape s'est-il souvent vu exposé au risque d'être ramené, dans un but apologétique, à un simple choix d'opportunité politique.

Il semble, au contraire, que la position qu'il a assumée et illustrée réponde trop profondément aux traits originaux et constants d'une vision dogmatique et d'une pratique pastorale propres à l'Église de Rome depuis des siècles, pour que l'on ne doive pas considérer comme extrinsèque et plutôt superficiel tout jugement qui néglige ou minimise l'inspiration théologique pleine de sagesse que Léon III a manifestée par le comportement qu'il a tenu dans la question du *Filioque*.

Pour ce pape, la richesse mystérieuse et insondable de l'objet de la foi (*sacrae fidei altiora mysteria subtilioraque sacramenta*) reste toujours ouverte à l'investigation humaine, car elle dépasse de loin les formulations dogmatiques successives qu'au cours de l'histoire l'Église universelle exprime nécessairement et qui comme telles requièrent que tous les fidèles les professent et y donnent leur assentiment pour leur salut éternel. Comme le

Filioque, il y a encore *plurima huiusmodi fidei mystica sacramenta, quae symbolo non continentur.* Toutes les vérités du salut ne sont pas explicitement formulées dans le symbole et celles qui s'y trouvent n'excluent pas qu'une *indagatio* ultérieure n'en améliore la compréhension et n'en propose une expression moins inadéquate. Dans l'économie surnaturelle elle-même toutes les vérités de foi ne jouissent pas de la même importance. Enfin, la sagesse pastorale, ne peut prétendre que tous les fidèles aient, de la même manière, une connaissance et une profession identiques de toutes les vérités du dépôt chrétien connues ou qu'il est possible de connaître: *multi, aut aetatis aut intelligentiae qualitate praepediti* ne pourraient y parvenir.

Derrière les réponses du pape du IXe siècle affleure à plus d'une reprise, sans citation, l'adhésion spirituelle franche et bien saisissable du milieu ecclésial romain à la foi de Chalcédoine: elle est si spontanée qu'elle paraît presque inséparable d'une certaine manière d'être concrète, voire d'une psychologie. La composante humaine, historique, qui sans confusion ni division concourt avec la composante surnaturelle à la constitution intime de l'ensemble ecclésial, introduit inévitablement et conditionne la permanence d'une dimension relative et changeante dans le mode d'être de toute connaissance et de tout geste dans l'Église et dans la manière de les transmettre, même quand on atteint et possède, avec le secours de la lumière de la révélation, l'absolue certitude de la foi, promise et garantie. L'identité profonde et vitale de la foi dépasse les différences du vocabulaire des formules qui, au cours du temps, «pour nous les hommes et pour notre salut» s'efforcent de la proposer aux chrétiens. Des termes exacts et pénétrants peuvent se transformer, historiquement, en occasions de scandale et en blasphèmes théologiques. La charité, au contraire, peut faire reconnaître la même foi au-delà d'expressions théologiques et de formulations verbales différentes. Pour Léon III, correctement comprise la doctrine que le *Filioque* contenait et exposait était compatible avec la règle orthodoxe de la foi; cependant elle n'aurait jamais dû paraître mettre en question l'unité de l'Occident chrétien avec les Églises orientales dans l'acte de croire. La fermeté doctrinale ne signifie pas *a priori* unilatéraux, intolérance

mesquine à l'égard de ce qui est nouveau et de ce qui est différent, c'est-à-dire pour les multiples manières par lesquelles on peut approcher le dogme chrétien et l'exprimer dans sa mystérieuse unité. La liberté d'esprit concrète avec laquelle l'Église de Rome protège pour tous les chrétiens l'intégrité du donné révélé et la variété des voies qui permettent de l'atteindre, n'a trouvé en saint Léon III ni le premier ni le dernier de ses clairvoyants champions.

Même s'il est animé par les mêmes principes, le respect que témoigne Léon III, et qu'il affirme avoir, pour le texte conciliaire officiel du symbole et pour sa canonicité immuable dans les cas où les Églises doivent professer ensemble et publiquement leur foi, apparaît à la fois rigide et extrêmement scrupuleux à l'égard de la forme. *Illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere.* La permission qu'il avait accordée aux Francs de modifier l'usage liturgique antérieur en introduisant dans la messe le chant du «credo», ne pouvait être étendue à la faculté, ou mieux à l'arbitraire, *quippiam addendi, minuendi seu mutandi* dans la profession de foi commune aux Églises de l'*oikouménè*. Seul un concile œcuménique pouvait la modifier. Le pape repousse comme une orgueilleuse prévarication l'hypothèse selon laquelle lui-même ou quiconque, individu ou Église, pourrait imposer dans le symbole public et officiel de l'Église universelle quelque chose qui paraisse déroger ou s'opposer à ce que les Pères conciliaires ont formellement établi. À leur sujet il déclare, en effet: *ut ego me illis non dico praeferam, sed etiam illud absit mihi, ut coaequare praesumam*; et il ajoute, en parlant de lui-même et de son Église: *nos enim ipsum (sc. symbolum) legimus ... et nec tamen legendo aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo praesumimus*; et encore: *symbola fidei ... non, ut saepe dictum est, inserere praesumimus*[21].

En d'autres circonstances, dramatiques celles-là, une position qui semble très proche de celle du pape romain est celle du patriarche de Constantinople Germain (lui aussi considéré comme saint par son Église), en ce qui concerne le pouvoir qu'il

21. *Notitia de colloquio Romano*, MGH *Leges* III, Conc. II, 2, Hannoverae 1906, pp 239-244.

aurait de se substituer unilatéralement à l'œuvre d'un concile œcuménique pour modifier ne serait-ce que verbalement la formule du symbole œcuménique de la foi. Soumis aux pressions qu'exerçait en ce sens l'empereur iconoclaste Léon l'Isaurien, il lui avait répondu: «Si je suis Jonas, jetez-moi à la mer; hors (χωρίς) d'un concile œcuménique je suis dans l'impossibilité, ô basileus, d'introduire des innovations (καινοτομῆσαι) dans le 'credo'»[22].

Léon III, comme Germain, montre qu'il considère le droit constitutionnel et positif exprimé par le consensus collégial des conciles œcuméniques successifs comme un canon obligatoire pour la vie organique de l'Église universelle. Ce consensus est perçu comme le reflet historique et juridique de l'exigence de communion visible et d'unité effective de toutes les Églises dans la foi professée, indispensable sans exception pour le salut éternel. Dans cette observance canonique obligatoire le même pontife romain voit l'exercice souverain de ses prérogatives ecclésiales — y compris son droit d'intervention immédiate dans les questions de foi auprès des Églises locales au moyen de son jugement (*illicita consuetudo cantandi*), au moyen du pouvoir de gouvernement (*illud de symbolo tollatur*), au moyen d'initiatives destinées à promouvoir la défense commune de la foi (appel à des théologiens d'autres patriarcats comme experts, tel celui adressé à Jérusalem qui répondit avec l'envoi de Michel le Syncelle et de Théodore et Théophane Graptoi; apposition significative du «credo» conciliaire sur les tombes des Apôtres). Cet exercice du pouvoir de l'Evêque de Rome était coordonné par nature aux délibérations dogmatiques contraignantes des anciens Pères, réunis en concile œcuménique, et aussi, pour cela même, à la continuité du magistère de ses propres prédécesseurs sur la chaire de Pierre, que ceux-ci fussent coopérateurs, protecteurs ou garants pour le symbole de foi et pour la discipline que ces conciles proposaient aux chrétiens du monde entier.

Le comportement et les paroles de Léon III reflètent la conscience du rôle qu'il se reconnaissait comme pontife romain,

22. THEOPHANIS, *Chronographia*, ex rec. Ioannis CLASSENI, I, Bonnae 1839, p 629

et cela jusque dans les termes par lesquels il a voulu que fussent résolues sur les écus d'argent tant la question du texte du symbole que celle de la dissension entre les deux Églises au sujet du *Filioque*. L'amour et la protection idéale et concrète de la foi orthodoxe constituent la responsabilité et le service ecclésial qui devraient qualifier aux yeux de toutes les Églises du monde avec une transparence évangélique la fonction propre du pape romain. Jusqu'au début du IXᵉ siècle la conscience ecclésiale la plus autorisée et la plus authentique de l'Orient est restée convaincue que la mise en œuvre de ce ministère, selon l'Esprit et selon les canons et usages garantis par la Tradition, revenait aux évêques de l'Église de Rome, forte du témoignage et de l'assistance des Coryphées des Apôtres[23].

L'autorité dans l'Église, même l'autorité suprême, ne trouve la norme de son exercice plénier et légitime et, en même temps, l'assurance de son efficacité spirituelle propre que dans l'adhésion concordante à la même foi et dans la communion intime et authentique dans l'Esprit, et de qui commande et de qui obéit. Il n'y a pas dans l'histoire d'autre exercice d'un pouvoir social qui réponde à une exigence aussi particulière et aussi contraignante. La perspective de solidarité coopérante entre le pape et le concile œcuménique ou, pour être plus précis, l'exercice de l'autorité suprême dans l'Église qui est à la fois en partie distinct et en même temps en intime harmonie, s'enracine de manière constitutive dans la subsistance effective de la vraie foi au Christ et dans la communion de vie avec lui dans le Saint-Esprit. Le lieu et l'atmosphère de cette autorité, qui diffère de tout pouvoir de ce monde, sont la symbiose spirituelle qui agit non seulement entre le pape et ses frères de l'épiscopat mondial, mais aussi entre les pasteurs et les autres membres du Peuple de Dieu qui (avec la liberté des enfants, loin de toute crainte servile, sans aucune forme de contrainte extérieure et sans céder jamais à la passivité) sont appelés à la fois à s'assimiler cet enseignement vital et à donner leur adhésion volontaire

23 Cf V. PERI, «*Pro amore et cautela orthodoxae fidei*». *Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 12 (1976), pp. 341-363.

aux directives disciplinaires de ce saint gouvernement. Paul VI donnera à cette relation qui est au cœur du ministère du pape le nom de «coordination» et la décrira comme le fait de comprendre le mieux possible le mystère de la charité par lequel le Seigneur, en Pierre, édifie son Église; c'est se laisser conduire ou mieux entraîner par le même mouvement de dévouement et d'amour jusqu'à la Croix. Entre Pierre et le pape s'établit ainsi une merveilleuse «société», un *consortium*, comme l'appelait Léon le Grand. Le Concile œcuménique de 787, faisant parler la Tradition sur ce sujet, avait employé le terme «synergie»; il qualifiait par là la contribution spéciale qu'attend de l'Évêque de Rome la communion de toutes les Églises et, en particulier, l'assemblée conciliaire dans laquelle le pape est inclus, par ailleurs, comme élément nécessaire.

Une double relation caractérise ainsi le lien entre l'Évêque de Rome et le concile œcuménique. Si, par un côté, le pape est un membre qualifié et autorisé de l'assise épiscopale, par l'autre c'est de lui seul que cette assemblée dans son ensemble attend la contribution de celui qui «coopère» avec le synode universel, qui en «aide» l'œuvre totale. Dans le contexte ecclésial la position du pape apparaît réellement unique et solitaire, de même que sa fonction est publique et communautaire. Étrangère donc à l'Église indivise apparaît, entre le pape et le concile œcuménique, une opposition irréductible ou, comme elle a été souvent décrite par la suite, une juxtaposition en puissance de conflit et grosse de problèmes. Dans la structure de la communion un tel problème apparaîssait encore lointain, alors qu'il était destiné à devenir difficile et crucial pour les chrétiens de l'époque moderne qui s'efforcent pourtant de surmonter ce qu'ils ressentent toujours davantage comme une anomalie de division en contradiction avec l'enseignement de l'Évangile.

Vittorio PERI

SUMMARY. — *Western ecclesiology has been marked since the end of the Middle Ages by the opposition made between the pope and the council. However, history teaches us that the conditions required for a council to be considered ecumenical were not restricted to the rôle which the bishop of Rome played in it. The 7th Council, Nicea II (787) makes*

these conditions known. Amongst others there is its reception by the pope, the four ecumenical patriarchs and the bishoprics of the Provinces which are attached to them. However, on the part of the pope, it is his 'co-operation' with the council which is required while for the patriarchs it is their 'agreement'. — Various Byzantine sources confirm this idea of the special rôle of the bishop of Rome. But on Rome's part, an analysis of the way in which Pope Leo IIIrd ended the dawning quarrel over the unwarranted insertion of the Filioque in the Credo shows a similar consciousness of his own rôle: on the pope's part, the scrupulous respect for the council's text of the symbol of faith expresses his ministry as guarantee of the visible fellowship of all believers in the same faith.

Évagre le Pontique et les deux Macaire

I. Introduction[1]

Il y a près d'une dizaine d'années, A. Guillaumont a publié dans cette revue le texte d'une conférence tenue à Chevetogne en Octobre 1974, sous le titre «Le problème des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum*»[2]. Nous voudrions reprendre aujourd'hui le sujet sous un angle particulier.

Évagre s'est réclamé plus d'une fois et avec insistance de la tradition monastique antérieure pour appuyer son propre enseignement[3]. Il recommande même explicitement cette attitude de disciple:

> «Il convient à ceux qui veulent marcher sur le chemin de celui qui a dit: 'Je suis le chemin et la vie' (*Jn 14,6*), d'apprendre de ceux qui l'ont foulé avant eux, de s'entretenir avec eux sur ce qui est utile, et d'entendre d'eux ce qui est secourable en n'introduisant rien qui soit étranger à notre course» (*Ep 17*)[4].

Ailleurs il définit ainsi le rôle propre du «Père»:

> «On n'appelle pas les pères spirituels 'Pères' parce qu'ils président à un grand nombre. Autrement on pourrait aussi appeler

1. Voir à la fin de l'article la liste des abréviations.

2. *Irénikon* 47 (1974) 41-59. Sur les deux Macaire, cf. aussi les deux articles du même auteur dans *DS* X (1980) 4-5 (M. l'Alexandrin) et 11-13 (M. l'Égyptien).

3. Cf. par exemple *Pr Prol* § 1.8 et 9.

4. Cf. aussi *Pr* 91 qui sert d'introduction à la petite collection d'Apophtegmes *Pr* 91-100, peut-être la plus ancienne qui nous soit parvenue. Socrate la cite HE IV, 23 (PG 67, 516 sq). Cf. aussi *Am* 157,9 où Évagre pose à Macaire la question classique «dis-moi une parole pour que j'en vive».

les tribuns 'Pères'. 'Pères' sont plutôt ceux qui possèdent le don de l'Esprit et qui en engendrent beaucoup à la vertu et à la connaissance de Dieu» (*Ep 52*)[5].

Malgré — ou plutôt à cause de? — son insistance sur sa propre fidélité à l'enseignement des «Pères», on a mis souvent en doute le sérieux de ces affirmations[6]. En fait, l'enseignement tant ascétique que spirituel d'Évagre semble à tel point «savant» que l'on n'imagine guère les «Pères du désert», tels que les *Apophthegmata Patrum* nous les dépeignent, dispenser une telle science. La question, qui se tient à l'arrière-plan, est donc finalement celle du «vrai» visage du monachisme primitif qu'Évagre aurait faussé, tout en prétendant lui rester fidèle[7]. Vu l'étendue du sujet nous ne pouvons songer à le traiter ici *ex professo*. Mais qu'il nous soit permis de scruter d'un peu plus près les relations qu'Évagre a entretenues avec deux des Pères les plus illustres. Elles jetteront peut-être, nous l'espérons, un jour nouveau sur la question générale évoquée ci-dessus.

* * *

Il est bien connu, sur la foi du témoignage d'Évagre luimême, que celui-ci fut en rapport avec les deux Macaire, Ma-

5 Cf. aussi le beau témoignage qu'il rend *Pr* 100 aux *prêtres* «qui nous purifient par les saints mystères et qui prient pour nous», et aux *anciens* qu'il «faut honorer comme les anges: ce sont eux, en effet, qui nous oignent pour les combats et qui guérissent les morsures des bêtes sauvages» (c.-à-d. des démons), cf. le commentaire de GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 712.

6. La question est discutée par GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 119 sq au sujet de *Pr Prol* § 1.8 et 9. Il prend pour vraisemblable que ces «Pères» soient ici des moines «origénistes», comme Ammonios. Comme celui-ci était disciple de Pambo, on ne peut exclure la possibilité, nous semble-t-il, que même les moines non-lettrés étaient au fait du symbolisme de l'habit monastique, fusse par l'échange avec leur disciples. Ce qui vaut pour d'autres choses aussi.

7. Caractéristique à cet égard est l'attitude de Dom REGNAULT, qui compte Évagre, Cassien et Pallade, qui pourtant ont tous vécu à la fin du IVe s. au désert de Nitrie et dont les écrits sont chronologiquement les plus anciens et de première main, parmi ceux «qui ne représentent pas la tradition pure du terroire monastique égyptien» *Les Sentence* .., *Troisième recueil*, Solesmes 1976, p. 8.

caire dit «le Grand» ou «l'Égyptien» et Macaire «l'Alexandrin» ou «le Citadin»[8]. Ces deux personnages prennent rang parmi d'autres dans une liste d'autorités sur lesquelles Évagre s'appuie dans son propre enseignement. Parmi les «saints Pères» en général, c'est-à-dire les autorités monastiques de son temps, il nomme encore, à côté des deux Macaire, Antoine le Grand[9], Jean de Lykopolis, le voyant de la Thébaïde[10], Jean Colobos[11] et Théodore de Tabennesi[12]. Pour le premier et le dernier il devait recourir à des témoignages écrits[13], puisqu'ils étaient déjà morts avant l'arrivé d'Évagre en Égypte. Par contre, Évagre a connu personnellement Jean de Lykopolis et il a pu également connaître Jean Colobos, bien qu'il ne dise pas l'avoir fréquenté.

À cette petite liste d'ascètes éminents correspond une autre qui évoque le souvenir des grands Docteurs de l'Église de ce temps: en matière de théologie, ils jouent le même rôle de garants d'authenticité que les «saints Pères» en matière d'ascèse monastique[14]. Ce sont Grégoire le Théologien, son véritable maître qui l'avait jadis «planté»[15], Basile le Grand[16], Atha-

8. Les témoignages seront discutés plus bas.

9. *Ant* IV, 47, *Pr* 92

10. *Ant* II, 36; V, 6; VI, 16; VII, 19, peut-être aussi *Or* 72 cf Note 114.

11. *Or* 107. Cette histoire semble identique à celle conservée dans l'Apophtegme *QRT* 15 (ici c'est un abbé Léonce).

12. *Or* 108.

13. Pour *Ant* IV, 47 cf *Vita Antonii* c. 6 — *Or* 108 «Tu as certainement *lu* aussi les *vies* des moines de Tabennesi ...». Théodore était mort en 368. Cf les remarques de L. Th. LEFORT, *Les vies coptes* .. Louvain 1943, XXII sq et 167 sq.

14. *Gnost* 146-150. Chose significative, ORIGÈNE manque dans la liste, aussi dans le grec conservé par SOCRATE *HE* IV, 23 (PG 67, 520 A-C). Est-ce prudence de la part d'Évagre? Ni Pallade ni Rufin n'ont jamais senti le besoin d'être si «prudents».

15. *Pr Epil*, cf. *Ep* 46.

16. Basile avait introduit Évagre dans son clergé en l'ordonnant lecteur, *HL* XXXVIII p. 116. On a beaucoup brodé sur les rapports entre Basile et Évagre. W. BOUSSET notamment a voulu tirer de l'*Ep fid* et de l'*Ep* 22 qu'Évagre aurait été *moine basilien* avant de rejoindre Grégoire de Nazianze à Constantinople, cf. *Apophthegmata*, Tübingen 1923, p. 336, finalement suivi, malgré ses hésitations, par HAUSHERR, *RAM* 15 (1934) p. 170. Les sources n'appuient nullement de telles hypothèses. *Ep fid* n'y fait aucune allusion et *Ep* 22 est manifestement

nase le Grand, Sérapion de Thmuis et Didyme l'Aveugle[17]. Quoi que l'on pense de l'authenticité des propos de ces Pères qu'Évagre rapporte, on n'est pas autorisé à mettre en doute sa sincérité quand il se réfère à eux comme à des garants de sa propre orthodoxie. Celle-ci lui tenait d'ailleurs beaucoup à cœur, comme en témoigne la lettre 23, vraisemblablement adressée à Grégoire de Nazianze[18]. En jugeant l'authenticité des dits théologiques de ses garants il faudrait peut-être prendre en considération, plus qu'on ne le fait souvent, le fait qu'à cette époque il était encore facile à qui le voulait de le convaincre d'une falsification. Ceci vaut d'ailleurs aussi pour les dits des Pères monastiques.

*
* *

II. Macaire le Grand ou Macaire l'Alexandrin?

Les maîtres monastiques les plus souvent cités nommément sont les deux Macaire. La première question qui se pose est alors: Comment distinguer les deux homonymes que l'on a dû confondre dans la suite, et même très tôt, malgré les surnoms qu'on leur donnait parfois? Évagre connaissait l'un et l'autre et il n'est pas vraisemblable qu'il les ait confondus. La façon assez typique selon laquelle il les introduit chaque fois devrait alors

adressée à Rufin et Mélanie (cf vers la fin «salue aussi celle qui a beaucoup peiné dans le Seigneur»). D'autre part, Basile prévoyait dans ses Règles de telles sanctions contre ceux qui quittaient ses communautés (cf *GrRègles* 14 et 36, *Pt. Règles* 102) que l'on imagine guère Grégoire prendre pour diacre un «moine basilien fugitif». Tout invite plutôt à croire qu'Évagre, se voyant privé à la fois de Basile (mort le 1[er] Janv. 379) et de Grégoire, appélé la même année à Constantinople, fut pris de panique, comme *Ep fid* laisse entendre, et s'est décidé plus tard à rejoindre son ancien maître dans la ville impériale.

17. Didyme est également cité *Pr* 98, cf Guillaumont, *Praktikos* p. 707. *Ep* 59 (fin) semble également faire allusion à lui.

18. Ce souci de conformité à la foi de l'Église se rencontre très souvent dans les divers écrits d'Évagre, ainsi dans les *lettres*, *In Pss* etc. Cf. à titre d'exemple *Mon* 124-126 et *Virg* 54.

nous donner la réponse. Voici la liste des citations, qui n'est peut-être pas complète:

1. notre bienheureux Père Macaire (*Ant IV, 23*)
2. le vieillard égyptien, le bienheureux Macaire (*Ant IV, 45*)
3. notre saint Père Macaire (*Ant IV, 58*)
4. notre bienheureux Père Macaire (*Ant VIII, 26*)
5. notre maître saint et très pratique (*Pr 29*)
6. le 'vase d'élection' qu'était le vieillard égyptien Macaire (*Pr 93*)
7. le saint Père Macaire (*Pr 94*)
8. (notre) grand précepteur et maître (*Or Prol*)
9. le saint Macaire (*Mal cog XXXIII rec. long.*)[19]
10. le saint prêtre (*Mal cog —XXXVII rec. long.)*[20]

La diversité des expressions se simplifie si l'on regarde de plus près. Pour les quatre citations de l'*Antirrhetikos* il faut tenir compte du fait que cet ouvrage n'existe plus qu'en syriaque. Partout où le syriaque met «bienheureux» (*tubânâ*), le grec a dû avoir «saint»[21]. De même on ne peut pas tirer des conclusions allant trop loin du fait que *Ant* parle trois fois de «notre» saint Père Macaire. Le syriaque met volontiers partout le pronom possessif là où le grec se contente souvent de le sous-entendre. C'est ainsi qu'en *Pr 94* le grec l'omet, tandis que le syriaque le met. Par contre en *Or. Prol* il est certainement sous-entendu et les traducteurs modernes le mettent à juste titre[22], tandis que *Pr 19* le met explicitement, soulignant ainsi davantage le lien d'appartenance. Il ne semble pas qu'Évagre ait voulu en faire autant dans *Ant*.

Qu'il s'agisse dans les N° 5, 8 et 10 également d'un Macaire, demande encore à être démontré. Pour le N° 10 ce semble évident: Le prêtre par excellence a dû être pour Évagre Macaire

19 Cf MUYLDERMANS, *À travers* ... p. 54 (= PG 40, 1240 D).
20 Ibid (= PG 79, 1232 B).
21. Ainsi également GUILLAUMONT, *Le problème* .. p 52.
22. HAUSHERR, *Leçons* ... p. 9.

l'Alexandrin, prêtre des Kellia. Pallade parle d'ailleurs de la même façon de lui : Le saint Macaire, notre prêtre[23].

Le propos qu'Évagre rapporte en *Pr 29* est cité également par Cassien sous une forme substantiellement identique, et explicitement attribué à Macaire[24]. Cassien a vécu en Égypte en même temps qu'Évagre et peut donc compter comme témoin indépendant.

Le cas de *Or Prol* est plus subtile, car Évagre y a caché, pensons nous avec le P. HAUSHERR[25], intentionnellement le nom de Macaire sous un jeu de mots, que le lecteur et destinataire du traité, ami et confident d'Évagre, a dû saisir au vol : καὶ τὸν μέγαν μιμησάμενος καθηγητὴν καὶ διδάσκαλον, μακαρίως. Un incident comme celui de la rencontre entre les deux Macaire et les deux tribuns, dont la pointe consiste précisément dans le même jeu de mots, montre bien que l'on aimait à l'époque ce genre d'allusions subtiles[26].

*

Si nous tenons compte des observations précédentes, nous distinguons dans notre liste immédiatement deux groupes de citations : a) les N° 1, 3, 4, 7, 9 (le saint Père Macaire), auxquels on peut joindre le N° 10 (le saint prêtre), et b) les N° 2, 5, 6, 8, très diversifiés, car Évagre y comble le nom de Macaire de différents épithètes élogieux. Cette différence dans la façon d'introduire la personne, permet-elle aussi de distinguer les deux homonymes ? Commençons par le second groupe de citations.

Nous savons par Pallade que Macaire le Grand était un *Égyptien* de naissance, tandis que son homonyme était originaire d'Alexandrie, ville grecque, ce qui lui valait le surnom de « Citadin »[27]. Il est donc raisonnable de penser qu'Évagre lui

23. *HL* XXV p. 79.
24. *Inst* V, 41.
25. HAUSHERR, *RAM* 15 (1934) p. 44
26. *HM* XXIII, 2-4, p. 131.
27. *HL* XVII p. 43. SOZOMÈNE, *HE* III, 14 (PG 67, 1068 D)

aussi désignait par «le vieillard égyptien» Macaire le Grand (N° 2 et 6)[28].

Pr 29 et *Or Prol* (N° 5 et 8) parlent manifestement de la même personne, qu'Évagre a dû considérer d'une façon particulière comme son «maître». Comme M. GUILLAUMONT l'a déjà montré, *Pr 29* désigne très vraisemblablement Macaire le Grand[29]. Peut-être Évagre s'est-il alors servi intentionnellement en *Or Prol* de l'épithète «grand». Ce serait une autre façon d'identifier discrètement Macaire, tout comme le πρακτικώτατος en *Pr 29*, qui caractérise Macaire comme un homme ayant accompli la *praktikè* et atteint l'impassibilité[30].

Considérons maintenant le premier groupe de citations[31]. *Ant IV, 23* (N° 1) fait allusion à la visite de Macaire au jardin de Jannès et Jambrès, une histoire bien connue que Pallade, qui devait le savoir, attribue sans hésitations à Macaire l'Alexandrin[32], tout comme Rufin, un autre ami d'Évagre, qui corrige sur ce point l'*Historia Monachorum* grecque[33]. De même *Ant IV, 58* (N° 3) semble faire allusion à un incident que Pallade raconte également à propos de Macaire l'Alexandrin[34].

Pour le N° 10 (*Mal cog XXXVII rec. long.*) nous avons déjà dit que «le saint prêtre» ne peut être pour Évagre, tout comme pour Pallade, que le prêtre des Kellia, Macaire l'Alexandrin.

Quand on compare *Pr 29* avec *Pr 94*, on n'a pas l'impression d'avoir affaire à la même personne: d'un côté, de la modération en matière d'ascèse, de l'autre, une sévérité, allant jusqu'à la dureté. Or, l'abstinence de Macaire l'Alexandrin est bien connue et les détails biographiques de *Pr 94* font penser plutôt à lui qu'à Macaire le Grand[35]. Cela vaut également pour la dureté

28. Dans le même sens GUILLAUMONT, *Le problème*... p. 49.
29. GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 566 sq. id. *Le problème* ... p. 50.
30. GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 568.
31. Les N° 1, 3, 4, 7, 9 et 10.
32. *HL* XVIII p. 49 sq.
33. *HM* XXIX (PL 21, 453 B); cf *HM* XXI, 5-15, p. 125 sq, où l'histoire est attribuée à Macaire le Grand. Cf GUILLAUMONT, *Le problème* p. 52.
34. *HL* XVIII p. 53 (le démon qui provoque du feu dans sa cellule).
35. Également GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 699 sq. — Sur l'aspect émacié de Macaire l'Alexandrin cf *HL* XVIII p. 58.

que nous avons notée dans ses propos. Une curieuse histoire nous relate une confrontation entre les deux Macaire, où l'Égyptien reproche justement à son homonyme sa dureté[36].

Plus difficile à trancher est le cas des N° 4 et 9. Pour *Ant VIII, 26* nous n'avons pas pu trouver de parallèles dans les notes biographiques et les Apophtegmes des deux Macaire. Les «Vertus de S. Macaire» nous montrent parfois un Macaire expliquant les Saintes Écritures[37] et un texte comme le N° 4 pourrait bien faire allusion à une tentation du démon à ce sujet. Mais quel Macaire est-ce? Comme les Apophtegmes parlent plus souvent de rencontres directes avec le démon à propos de Macaire l'Alexandrin, on pourrait penser à lui. D'autre part il pourrait s'agir d'un cas de discernement d'esprit, pour lequel Macaire le Grand était célèbre[39]. Mais quand on tient compte du fait que jusqu'à présent toutes les citations qui parlent simplement du «saint Père Macaire» se réfèrent à l'Alexandrin, il semble permis de conclure qu'il s'agit aussi ici de lui.

Pour le N° 9 nous n'avons pas trouvé non plus de textes parallèles. Mais *Mal cog XXXIII rec. long.* est intimement lié avec le N° 10 (*Mal cog XXXVII rec. long.*) que nous avons pu attribuer sans hésitation à Macaire l'Alexandrin. Dans les deux cas il s'agit de conseils très concrets au sujet de phénomènes démoniaques. Sur le N° 10 nous allons encore revenir plus tard. Dans *Mal cog XXXIII rec. long.* «le saint Macaire» conseille contre le bâillement démoniaque de se marquer la bouche du signe de la croix, usage qu'il qualifie de tradition antique[39].

36. Cf *Macarire 21*. On verrait volontiers en *Macaire le Citadin 2* la leçon que celui-ci avait apprise. Au sujet du portrait des deux Macaire chez SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 516 A) cf GUILLAUMONT, *Le problème* . p. 53 sq, aussi la Note 1, p. 54 sur le terme χαριεντίζεσθαι dans la littérature monastique ancienne. Et on a pu dire que les anciens moines n'avaient pas d'humour! Cf. HEUSSI, *Der Urprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 246 sq., repris curieusement par HAUSHERR, *Penthos*, *OCA* 132 (1944) p. 116. — La dureté de l'ascèse n'empêchait d'ailleurs pas Macaire l'Alexandrin d'être extrêmement délicat au besoin, cf. *Macaire 8* (en fait de l'Alexandrin cf. Note 62).

37. *Am* 200, 5.

38 *HL* XXVII, p. 43.

39. De fait, déjà la *Vita Antonii* c. 13, 23 et 35 recommande plusieurs fois le signe de la croix contre les démons, pour nous limiter au milieu monastique.

Nous retrouvons aussi cet usage du signe de la croix chez Évagre, ainsi par exemple quand il ouvre une porte d'église dont la clef s'était égarée[40], mais également comme signe de protection avant la prière[41]. Vu le lien entre les N° 9 et 10, on est donc en droit de conclure qu'il s'agit dans les deux cas du même personnage.

Comme résultat de cette enquête nous pouvons retenir qu'Évagre se réfère quatre fois (N° 2, 5, 6, 8) explicitement à Macaire le Grand et six fois (n° 1, 3, 4, 7, 9, 10) à Macaire l'Alexandrin. Ces résultats correspondent aussi à la vraisemblance historique quant à la façon d'introduire ces deux personnages. Quand on parle de deux personnages du même nom, dont on ne connaît personnellement ni l'un ni l'autre, on aura tendance à donner à chacun un second nom distinctif, nom de famille ou autre. Si par contre on habite dans la compagnie de l'un d'eux, on se contentera pour lui normalement du seul nom, pour ne donner qu'à l'autre un second nom distinctif. Ainsi ont fait tout naturellement Évagre et Pallade pour leur prêtre Macaire l'Alexandrin et le père spirituel de Scété Macaire le Grand.

*

La distinction entre les deux Macaire nous permet déjà d'apprécier le genre de relations qu'Évagre a dû entretenir avec l'un et l'autre. On est surtout frappé par le ton sur lequel Évagre parle de Macaire le Grand, qu'il a dû connaître beaucoup moins que son homonyme. Ce «vieillard égyptien» était pour lui «un vase d'élection», son «maître saint et très pratique», voire même son «grand précepteur et maître». L'impression que Macaire a dû laisser sur Évagre était donc certainement très grande.

Particulièrement significatif pour nos considérations postérieures nous semble le fait qu'Évagre ait senti le besoin d'évo-

40. *HL* XXXVIII p. 122.

41 HAUSHERR, *Evagrii Pontici tria capita de Oratione*, in: *OC* 30 (1933) p. 150.

quer le souvenir de Macaire le Grand précisément dans le Prologue de son traité 'Sur le Prière'. On n'exagère donc certainement pas en affirmant qu'Évagre a dû considérer Macaire le Grand comme son maître spirituel par excellence, auquel il devait beaucoup et dont il parlait toujours sur un ton mêlé de profonde vénération et de gratitude. Ce fait nous paraît d'autant plus remarquable qu'il soit resté toute sa vie aux Kellia et ne se soit pas transféré à Scété, à part quelques visites.

Macaire le Grand a dû jouer dans la vie d'Évagre un rôle qui n'est comparable qu'à celui de Grégoire de Nazianze, «le sage Grégoire»[42], qui l'avait jadis «planté»[43] (dans sa jeunesse cappadocienne, par ses enseignements) et auquel il resta toute sa vie affectueusement lié[44]. Grégoire lui rendait d'ailleurs son attachement par une même fidélité[45]. Dès lors ce n'est certainement pas un pur hasard si Évagre, dans son *Epistola fidei* nomme «le Théologien» non seulement comme «la bouche du Christ, Grégoire» et comme «un puits profond» mais précisément aussi comme «un vase d'élection»[46], tout comme il le fera plus tard pour Macaire le Grand! Un texte comme *Pr Epil 7 sq* englobe ainsi d'une certaine manière toute la vie d'Évagre, qui s'est déroulée entre «le juste Grégoire qui m'avait planté» et «les saints Pères qui maintenant m'arrosent» (de leurs enseignements). Le cadre de la grande synthèse qu'Évagre tenta dans ses œuvres est ainsi délimité: Les deux pôles en seront, d'une part la théologie des Pères cappadociens, avant tout Grégoire le Théologien, et leur relecture de la théologie d'Origène, et de l'autre l'expérience de la vie ascétique et spirituelle qu'il fera auprès des Pères du désert, avant tout sous la guidance de Macaire le

42. *Pr* 89; *KG* VI, 51 (sage maître), *Gnost* 146 (juste Grégoire).

43. *Pr Epil*, cf *Ep* 46.

44. Dans trois lettres (*Ep* 12.23 et 46), vraisemblablement adressées à Grégoire, il l'appelle «ô homme merveilleux». *Ep* 21 à Eustathe, vraisemblablement un des trois exécuteurs testamentaires désignés par Grégoire 'PG 37, 389 B etc.), déplore en termes émouvants la mort du maître commun

45. Cf. son *testament* (PG 37, 393 B) qui rend à Évagre le beau témoignage «devant Dieu et les hommes» de sa fidélité et de son attachement, en lui laissant en signe d'amitié quelques objets personnels

46. *Ep fid* 1 (COURTONNE p. 23, 17).

Grand. Il est remarquable qu'il mette, comme nous l'avons vu, Grégoire et Macaire sur le même pied — les deux pôles sont de valeur et d'importance égales et se complètent mutuellement.

*

La paternité spirituelle de Macaire le Grand à l'égard d'Évagre est un fait bien connu depuis l'antiquité. Déjà Rufin, l'ami fidèle d'Évagre, bien au courant de sa vie, l'évoque dans sa révision de l'*Historia Monachorum in Aegypto*[47]. Il est vrai qu'il ne précise pas de quel Macaire il s'agit, mais il semble bien qu'il fasse allusion à celui dont il parle au chapitre suivant celui consacré à Évagre. L'expression «*multo tempore* instructus *fuit a beato Macario*» nous paraît d'ailleurs comme un écho au «maître saint» et au «grand précepteur» d'Évagre même.

Socrate fait d'Évagre le disciple des deux Macaire[48] et Gennade, bien informé à son sujet, affirme «*Evagrius monachus, supradicti Macarii (sc. Aegyptii) familiaris discipulus, ...*»[49]. En un certain sens Evagre apparaît donc comme *le* disciple des deux Macaire, en tout cas comme le plus fameux.

Il est d'autant plus étrange que justement Pallade n'y fasse pas la moindre allusion — du moins dans le *Textus receptus* grec. Par contre, dans la recension longue nous lisons dans la *version copte*, au chapitre sur Macaire le Grand: «L'Abba Évagre aussi, qui était son grand émule, me renseigna, lui encore, sur quelque autre de ses vertus»[50]. La *Vita* copte d'Évagre à son tour atteste les rapports entre Évagre et Macaire l'Alexandrin (*Amél.*, p. 112).

La tradition copte, ici comme ailleurs plus généreuse pour Évagre que ses propre compatriotes grecs, ne le mentionne

47. *HM* XXVII (PL 21, 449 A), qui complète sur ce point la *HM* grecque.

48. SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 516 A), il les appelle les «précepteurs» d'Évagre.

49. GENNADE, *De script. eccl* XI (Pl 58, 1066 A).

50. Cf. M. CHAINE, *La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte*, in: *ROC* 3-4 (1925-1926) 232-275, ici, p.260 de la traduction Sur la valeur de cette recenion longue, cf. p 236 sq

aussi pas moins de sept fois dans les «Vertus de S. Macaire»[51], plus souvent que n'importe quel autre Père. Il est vrai que cet amalgame de pièces de provenance fort diverse confond systématiquement, comme les Apophtegmes, les deux homonymes. Mais reste le fait que cette tradition autochtone connaît bien «Évagre le sage»[52] comme interlocuteur d'un Macaire, qui dans deux cas du moins ne peut être que l'Égyptien[53]. Il y a aussi l'Évagre qui *habite* chez un Macaire, donc chez l'Alexandrin[54]. Ce dernier détail est confirmé par la vie copte d'Évagre[55]. Bien qu'il ne soit pas précisé de quel Macaire il s'agit, sa mention suit immédiatement l'installation d'Évagre aux Kellia et il faut donc penser à Macaire l'Alexandrin, appelé ici encore «notre Père Macaire», tout comme Pallade parlait du «saint Macaire, notre prêtre»[56].

Tout nous invite donc à examiner d'un peu plus près l'influence que ces deux luminaires au ciel monastique ont exercé sur leur disciple.

(*à suivre*)
Gabriel BUNGE

SUMMARY. — *Evagrius himself testifies to his contacts with the two Macarius — Macarius of Alexandria and Macarius of Egypt. This article shows what he owes to both of them. (To be continued).*

51. *Am* 137,16; 157,9; 160,11; 185,9; 195,1; 195,14; 200,5. — Cf GUILLAUMONT, *Le problème* ... p 57 attribue à ces textes «une certaine vraisemblance»
52. C'est ainsi que l'appellent aussi SOZOMÈNE, *HE* VI,30 (PG 67, 1384 B) et *HM* XX, 15 p. 123.
53. *Am* 137,16 et 185,9.
54. *Am* 195,1.
55. *Amél* p. 122.
56. *HL* XXV p. 79

ABRÉVIATIONS

Ant:	*Antirrheticus*, ed. W FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, in. Abh. Kgl. Ges. Wiss. Göttingen, Phil. Hist Kl. N F Bd. XIII, N° 2, Berlin 1912
Amél:	E. AMÉLINEAU, *De Historia Lausiaca*, Paris 1887
Cent Suppl	*Pseudo-Supplément* aux Centuries Gnostiques, éd. FRANKENBERG, fragments grecs ed. J. MUYLDERMANS, *Evagriana*, in: *Le Muséon* 44 (1931)
Conf:	JEAN CASSIEN, *Conférences*, éd. Dom E. PICHERY, SC 42 (1955), 54 (1958), 64 (1959)
Ep:	*Epistolae* 62, ed. FRANKENBERG. Nous suivons le numérotation grecque, celle du syriaque étant fautive.
Ep fid:	*Epistola fidei* = *Epistola 8 S. Basilii*, éd Y COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, t. I, Paris 1957
Eulog.	*Tractatus ad Eulogium monachum*, PG 79, 1093-1140.
Gnost:	*Liber gnosticus*, éd. FRANKENBERG.
HL:	*PALLADIUS*, *Historia Lausiaca*, éd. C. BUTLER, *Texts and Studies VI*, 2 vols, Cambridge 1898 et 1904
HM:	*Historia Monachorum in Aegypto*, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Subsidia Hagiographica 53*, Bruxelles 1961. Version de RUFIN: PL 21, 387-462.
In Ps:	*Scholies aux Psaumes*, cf. M.-J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, in: *OCP* 26 (1960) 307-348. Nous en utilisons aussi le code abrégé dans les citations.
Inst:	JEAN CASSIEN, *Intitutions Cénobitiques*, éd. J.-Cl. GUY, SC 109 (1965).
KG.	*Kephalaia Gnostika*, éd. A GUILLAUMONT, *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique*, PO XXVIII, n° 134, Paris 1958.
Mal cog:	*De diversis malignis cogitationibus*, PG 79, 1200-1233. *Recensio longior* éd. J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, in: *Bibliothèque du Muséon 3* (1932) 47 sq.
Mon:	*Sententiae ad monachos*, éd. H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrios Pontikos*, TU 39,4 (1913).
Or:	*De Oratione Tractatus*, PG 79, 1165-1200. Traduction commentée par le P.I. HAUSHERR, in: *RAM* 15 (1934), reprise et modifiée dans *Leçons d'un contemplatif*, Paris 1960.
Par:	*Paraeneticus*, éd. FRANKENBERG.
Pr:	*Praktikos*, éd. A et Cl. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité pratique*, ou *Le Moine*, SC 170-171 (1971).
Virg:	*Sententiae ad Virginem*, éd. GRESSMANN.

Les *Apophthegmata Patrum* sont généralement cités d'après la traduction de Dom L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert*, 4 vols, Solesmes 1966-1981, dont nous adoptons aussi les sigles.